کیف اقول ملکی و للّه ملک السموات
الفقیر الجانی حسن بن ...

قواعد العقاید با شرح آن
از شیخ ابو جعفر طوسی رحمة الله علیه
روبروی عقد نفیس

۲۲۳

المستر حمید علامه حلی که با شرح
قواعد العقاید علامه مذکور

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلال المرشد الى سبل الصواب في
المعاش والمآل والصلوة على سيدنا محمد النبي المعصوم من الخطاء
في المقال والفعال وعلى آله الاطهار خير آل فهذا
كتاب نهج المسترشدين في اصول الدين لخصت فيه
مبادي القواعد الكلامية ورؤس المطالب الاصولية
نفع الله تعالى به طلاب اليقين انه جواد وهو معين اجابة
لسؤال الولد العزيز محمد امده الله تعالى بعناياته ووفقه للخير وملازمة طاعته
دايمة بالعنايات الربانية واسعده بالالطاف الالهية ورتبته على فصول

الاول

في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون موجودا وهو الثابت العين او
معدوما وهو المنفي العين ولا واسطة بينهما على المذهب الحق لقضاء
الضرورة بهذا الحصر والموجود اما ان يكون ذهنيا لا غير كالاشياء المتصورة
في الذهن المنفية في الخارج

في الخارج كما نتصور جبلا من ياقوت وبحرا من
زيبق واما ان يكون خارجيا فاما ان يكون واجب
الوجود لذاته وهو الذي يستحيل عليه العدم لذاته
وهو الله تعالى لا غير واما ان يكون ممكن الوجود لذاته
وهو الذي يجوز عليه العدم وهو ما سوى الله تعالى والمعدوم
اما ان يكون ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري
تعالى وهو الذي لا يمكن وجوده البتة واما ان يكون
ممكن الوجود كالمتجددات من المعدومات ولا ثبوت له
الا في الذهن اذ لا فرق بين الثبوت والوجود عند
العقلاء ومن جعلهما امرين متغايرين فقد كابر مقتضى
عقله

الفصل الثاني في اقسام الممكنات

الموجود الممكن اما ان يكون متحيزا وهو الحاصل
في المكان بحيث يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك
لذاته وهو الجوهر وما يتركب منه او حالا فيه وهو
العرض اما الجوهر فهو المتحيز الذي لا يقبل القسمة
في جهة من الجهات واذا تألف جوهران فازائدا
في جهة واحدة وهو الخط وهو منقسم في الطول

خاصة وان تألف سطحان خطان فما ذا في جهتين
فهو السطح وينقسم في الطول والعرض وان تألف
سطحان في جهتين فهو الجسم وينقسم الى ثلث جهات
واقل ما يحصل الخط جوهرين والسطح من اربعة او
ثلثة على خلاف والجسم من ثمانية او ستة او اربعة
على الخلاف واما العرض فاما ان يكون مشروطا
بالحيوة اولا والاول عشرة • القدرة • والاعتقاد •
والظن • والنظر • والارادة • والكراهة •
والشهوة • والنفرة • والالم • والادراك •
والثاني الحسية • والاكوان • والالوان • و
الطعوم • والروائح • والحرارة • والبرودة •
والرطوبة • واليبوسة • والصوت • والاعتماد •
والتأليف • واثبت قوم الفناء عرضا ضدا لها لا
في محل **الفصل الثالث في احكام المعلوم**
وفيه مباحث **البحث الاول** اختلف
الناس في الوجود فذهب الاكثرون الى انه صفة زائدة
على الماهية وذهب الاشعري الى انه نفس الماهية

والحق

والحق الاول لانا نحكم على الماهية بانها موجودة او
معدومة ونستفيد من الاول زيادة على مفهوم الماهية
ولو قلنا الماهية ماهية لم نستفد شيئا ومن الثاني
فايدة غير المناقضة ولو قلنا الماهية ليست ماهية
لكانت مناقضة **احتجوا** بان الوجود لو كان زايدا
على الماهية حالا فيها فاما ان يحل والماهية موجودة
او معدومة والاول يستلزم التسلسل والثاني قيام
الموجود بالمعدوم **والجواب** انه قايم بالماهية
من حيث هي هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم
البحث الثاني في انه مشترك
الحق انه كذلك لانا نقسم الوجود الى الواجب و
الممكن ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ولان
النفي امر واحد وهو نقيض الوجود فيكون الوجود
واحدا لانه لو تعدد لم ينحصر القسمة في قولنا
الشيء اما موجود او معدوم **البحث الثالث**
الحق ان تصور الوجود والعدم والوجوب والامكان
والامتناع ضروري لانه لا شيء اظهر عند العقل من كونه

وجوداً لأنه ليس بمعدوم وعرّف الواجب
بأنه ما ليس بممكن ولا ممتنع وعرّف الممكن بأنه
ما ليس بواجب ولا ممتنع وأن الممتنع هو الذي
لا يمكن وجوده إلى آخره ولذلك قال ما يقال
في هذا الباب من التعريفات **البحث الرابع**
الوجوب والامتناع والإمكان من الاعتبارات
العقلية وليست لها وجود في الخارج
لأن كل موجود في الخارج فهو إما واجب أو ممكن فلو
كان الوجوب ثابتا في الخارج فإن كان واجبا تعدد
الواجب وتسلسل وإن كان ممكنا كان الواجب
كذلك وإن كان الإمكان ثابتا في الخارج فإن
كان واجبا كان الممكن الذي هو شرطه واجبا
لأن شرط الواجب واجب هذا خلف وإن
كان ممكنا لزم التسلسل ولو كان الامتناع ثابتا
في الخارج كان الموصوف به وهو الممتنع في الخارج
ثابتا في الخارج لأن ثبوت الصفة فرع على ثبوت
الموصوف وهو محال

الفصل الرابع

في أحكام الموجهات وفيه مباحث
البحث الأول اختلف الناس
في وجود الجوهر الفرد فأثبته قوم ونفاه آخرون
احتج المثبتون بأنا إذا وضعنا الكرة
الحقيقية على السطح الحقيقي لاقته بما لا ينقسم
وإلا كانت منطبقة فإذا دحرجت عليه لاقته
كل آن بنقطة فيكون مركبا من الجواهر
واحتج النفاة بأنا إذا وضعنا جوهرا بين
جوهرين فإن لاقاهما بالأسر لزم التداخل وإن
كان لا بالأسر لزم الانقسام وههنا حجج كثيرة في الطرفين
ذكرناها في كتابنا الكبير **البحث الثاني** في
أحكام الجوهر الأجسام متماثلة خلافا للنظام
أي كلها نوع واحد
لأن المعقول من الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد
الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم أو فرد
أي الطول والعرض والعمق
والعدمية [illegible] الجميع فتكون متساوية وهي باقية
خلافا له والقوة قاضية بذلك فإنا نعلم بالضرورة
أي جزم العقل حاكمة بذلك
أن الجسم الذي شاهدناه في الآن الأول هو بعينه

[illegible]

الموجودة في الزمن الثاني ويستحيل عليها التداخل
خلافا له فانا نعلم ان البعدين لو اجتمعا لزاد
على البعد الواحد ويجوز خلوها من جميع العوارض الا
الكون لان الهواء كذلك وخلافا لابن عربية ضعيف
فهي مرئية بواسطة الضوء واللون وهي متناهية
خلافا للسند لانه لولا ذلك لامكن وجود خطين
غير متناهيين خرجا من نقطة واحدة كساقي
مثلث فان البعد بينهما يتزايد بتزايدهما
ولو كانا غير متناهيين كان البعد بينهما غير
متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين
وهما طرفا الخطين ويجوز الخلاء بينهما لانا لو
وضعنا سطحا مستويا على مثله ثم رفعناه
رفعا مستويا ارتفع جميع جوانبه والا لزم
التفكيك ففي اول زمان رفعه يخلو الوسط لان
حصول الجسم فيه انما يكون بعد المرور على الطرف
حال كونه على الطرف يكون الوسط خاليا ولان
الملاء لو كان موجودا لكان اذا تحرك الجسم

فان بقي

فان بقي المكان الذي ينتقل اليه مملوءا لزم
التداخل وان تحرك الجسم عنه فان كان
الى المكان الاول لزم الدور وان كان الى مكان
ثالث لزم تحرك العالم بتحرك البقة وهو معلوم
البطلان وهي حادثة لانها لو كانت ازلية
لكانت اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان
اما الملازمة فلانها حينئذ لا بد لها من
مكان فان كانت لابثة فيه كانت ساكنة وان كانت
منتقلة عنه كانت متحركة ولا واسطة بينهما
واما بطلان الاول فلان الحركة عبارة عن
حصول الجسم في حيز بعد ان كان في آخر فماهيتها
تستدعي المسبوقية بالغير والازلية تنافي
المسبوقية بالغير فالجمع بينهما محال واما
بطلان الثاني فلانها لو كانت ساكنة لامتنعت
الحركة عليها لان السكون الازلي يستحيل زواله
والتالي باطل لان الاجسام متحركة باجمعها اما
الفلكيات فظاهرة واما العناصر فلانها

لجواز كون الاجسام حادثة

اما البسائط ولا مركبات اما المركبات
فى كتبنا ظاهرة واما البسائط فلان اى بسيط
التى يلاقيه بعضها بعضا فى جانب الآخر فيصح
على الف الملاقات وانما يكون ذلك بالحركة فصحت
الحركة **البحث الثالث فى احكام**
خاصة بالاعراض وهى تسعة **الاول الكون**
حصول الجسم فى الحيز والمراد بالحيز والمكان شىء
واحد وهو البعد المفطور الذى يشغله الجسم بالحصول
فيه ويندرج تحت الكون اربعة انواع الحركة
وهى الحصول الاول فى المكان الثانى والسكون
وهو الحصول فى مكان واحد اكثر من زمان والاجتماع
وهو حصول الجوهرين بحيث لا يتخللهما ثالث و
الافتراق وهو حصولهما بحيث يتخللهما ثالث
وهذه الاربعة ضرورية ومنها
ما هو متماثل ومنها ما هو مختلف ويدرك بالبصر
بواسطة اللون والضوء **الثانى فى اللون** وهو مثل
السواد والبياض واثبت الاخرين الحمرة والصفرة

والخضرة والباقى مركبة منها وقيل اقوم البياض وهو خطأ
فانما [illegible] هو باعتبار ممازجة الهواء للاجزاء
الشفافة كما فى بياض البيض المسلوق والضوء
كيفية يكون الجسم بها مستنيرا فان كانت ذاتية
كما فى الشمس وان كانت من غيره كما فى المستضيء بغيره
غيره والضوء شرط لكون اللون مرئيا لا لوجوده
كما ذهب اليه بعضهم والظلمة عدم الضوء
وهو مذهب [illegible]
عما من شانه ان يكون مضيئا **الثالث الطعوم**
وهى تسعة لان الحار ان فعل فى الكثيف حدثت
المرارة وان فعل فى اللطيف حدثت الحرافة وان
فعل فى المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان
فعل فى الكثيف حدثت العفوصة وان فعل فى
اللطيف حدثت الحموضة وان فعل فى المعتدل
حدث القبض والمعتدل ان فعل فى اللطيف
حدثت الدسومة وان فعل فى الكثيف حدثت
الحلاوة وان فعل فى المعتدل حدثت التفاهة
وقد يجتمع طعمان فى جسم واحد كالحرافة والقبض

في القبض. الرابع الروائح وليس لانواعها
اسماء بازاء ابهالها الا من جهة الموافقة و
المخالفة كما يقال رائحة طيبة او منتنة او
من جهة المحل كرائحة المسك وهي كيفيات تدرك
بالشم لما بتحليل شيء من اجزاء ذي الرائحة ووصوله
الى الخيشوم او بانفعال الهواء المتوسط بين ذي الرائحة
والخيشوم بكيفية ذي الرائحة. الخامس الحرارة و
البرودة وهما كيفيتان ملموستان متضادتان
فالحرارة كيفية تقتضي جمع المتجانسات وتفريق
المختلفات وموجبها انواع كثيرة كحرارة النار
وحرارة الشمس والحرارة الغريزية وحرارة الادوية
والحادثة من الحمى ومن جعل البرودة عدم الحرارة عما
من شانه ان يكون حارا فقد اخطأ فانا نحس
من البارد بكيفية زائدة على عدم الحرارة. السادس
الرطوبة واليبوسة وهما كيفيتان محسوستان
منفعلتان فالرطوبة كيفية تقتضي سهولة
قبول الاشكال لموضوعها واليبوسة كيفية تقتضي

عن قبول

قوله عما من شانه ان يكون حارا احتراز عن اجرام الفلكية فانها ليس من شانها ان يكون حارا فلا يقال انها باردة م

عن قبول الاشكال لموضوعها وتدفعها الرطوبة
بالسهولة. السابع الصوت وهو كيفية مسموعة
تحصل من تموج الهواء بين قارع ومقروع الى ان
يصل الى سطح الصماخ وهو غير باق بالقرع و
الحروف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت
آخر مثله تميزا في المسموع. الثامن الاعتماد وهو
كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات وهو
اما لازم كالثقل والخفة في جهة من واما
مجتلب وانواعه ستة بحسب تعدد الجهات وهو
غير باق. التاسع التأليف وهو عرض يختص بالمحلين
لا ازيد يقتضي صعوبة تفكيك الاجزاء والاكثر
العقلاء انها لا وجود عرض واحد في محلين
العاشر الفناء واثبت بعضهم للجواهر ضدا و
هو الفناء لا الاعدام الله تعالى فيفني جميع الجواهر
وليس في محل وهو خطأ فان وجود عرض لا في
محل محال. الحادي عشر الحياة وهو عرض
يحل الجسم المركب على بنية مخصوصة يصح باعتبارها

علی تلک الذات صحة القدرة والعلم والموت
عدم الحیوة عن محل اتصف بها **الثانی عشر**
القدرة وهی کیفیة قائمة بالذات یصح
باعتبارها علی تلک الذات ان یفعل او لا
یفعل وهی متقدمة علی الفعل لان الکافر مکلف
بالایمان حال کفره فلو لم یکن قادرا علیه حینئذ لزم
تکلیف ما لا یطاق وهی متعلقة بالضدین و
العجز عدم القدرة عما من شانه ان یکون قادرا
الثالث عشر الاعتقاد فان کان جازما مطابقا
ثابتا فهو اعتقاد المقلد وان لم یکن مطابقا فهو
الجهل المرکب والعلم اما ان یکون ضروریا
او کسبیا والضروریات
منه **الاولیات** وهی القضایا التی یکفی فی
الحکم بها تصور طرفیها کالحکم بان الکل اعظم
من الجزء فان الاشیاء المساویة بشیء واحد
متساویة **والمحسوسات** وهی التی
العقل یحکم بها بمعاونة الحس الظاهر کالحکم بان النار

حارة والشمس مشرقة والباطن کالجوع والشبع
والمجربات وهی قضایا یحکم العقل لتکرار المشاهدة
کالحکم بان شرب السقمونیا مسهل والحدسیات
وهی قضایا یحکم العقل بحدس قوی من النفس
یزول معه الشک کالحکم بان نور القمر مستفاد من
نور الشمس لاجل اختلاف نوره بسبب تغایر اوضاعه
والمتواترات وهی قضایا یحکم بها العقل لکثرة
ورود الاخبار بها بحیث تامن النفس المواطاة
علی الکذب کالحکم بوجود النبی ﷺ ووجود مکة
ولیس للنفس عدد مخصوص والقضایا
التی قیاساتها معها وهی قضایا یحکم بها العقل
لاجل وسط لا ینفک الذهن عنه کالحکم بان
الاثنین نصف الاربعة لانه عدد انقسمت
الاربعة الیه والی ما یساویه وکل عدد انقسمت
الاربعة الیه والی ما یساویه فهو نصف ذلک
العدد والعلم لا یحد لانه من الصفات الوجدانیة
وهل هو صورة مساویة للمعلوم فی العالم
او اضافة بین العالم والمعلوم فیه خلاف

والاقرب عندي انه صفة يلزمها الاضافة الى
المعلوم وكما تصح اضافته الى الموجود كذلك تصح
اضافته الى المعدوم فانا نعلم طلوع الشمس غدا من المشرق
وهو معدوم الان ١٤ الظن وهو ترجيح
اعتقاد احد الطرفين ترجيحا غير مانع من النقيض
فان كان مطابقا فهو ظن صادق والا فهو كاذب
١٥ النظر وهو ترتيب امور ذهنية
يتوصل بها الى امر اخر فان صحت المقدمتان
والترتيب فالنظر صحيح والا ففاسد والمقدمتان
ان كانتا علميتين فالنتيجة علمية والا فهي ظنية
والنظر الصحيح يفيد العلم لان من علم ان العالم محدث
وان كل حادث مفتقر الى المؤثر فانه يعلم بالضرورة
ان العالم مفتقر الى المؤثر واحتج من انكر افادته
للعلم بان المطلوب ان كان معلوما استحال
طلبه وان كان مجهولا فكذلك لان ما لا
يعلم لا يطلب والجواب انه
معلوم من وجه دون وجه

وليس المط

وليس المطلوب هو الوجدان حتى يرد لا نكال بل
الماهية المتصفة بالوجهين والنظر واجب
لان معرفة الله تعالى واجبة لكونها دافعة للخوف
ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
ولا فرق بين الواجب في كونه واجبا مطلقا او
لزم تكليف ما لا يطاق والقسمان باطلان ووجوبه
عقلي لانه لو وجب بالسمع لزم افحام الانبياء اذ
القصد اليه اول الواجبات او المعرفة بالمقدمة
وحصول العلم عقيب النظر عند قبيل الله ... لا العادة
للعلم الضروري بالوجوب كما في غيره من الاسباب
خلافا للاشعرية والدليل هو الذي يلزم
من العلم به العلم بشيء اخر وهو قد يكون عقليا محضا
وقد يكون مركبا من العقل والنقل ولا يتركب من
النقليات المحض دليل الثاني عشر لا دلالة
والكلام في صحة كيفيته من نفي يقتضي من ترجيح
الفعل الترك وهل هما ذاتيان ام لا
فيه وكثرت الزيادة في حقنا الا في حقه تعالى دلالة

وادراك الشيء يشتمل في كل لحظة على ادراك الانفهام
السابع عشر النفرة والشهوة وهما كيفيتان في
النفس ثابتتان مغايرتان للارادة والكراهة فانا
نريد شرب الدواء وقت الحاجة ولا نشتهيه
ونشتهي الملاذ المحرمة ولا نريدها الثامن عشر
الالم واللذة وهما كيفيتان وجدانيتان فاللذة
ادراك الملائم والالم ادراك المنافي وسبب الالم تفرق
الاتصال وسوء المزاج المختلف التاسع عشر الادراك
وهو ابده على العلم فانا نجد تفرقة ضرورية بين
علمنا بحرارة النار وبين اللمس وهل الزيادة راجعة
الى تأثير الحاسة او الى امر خارجي فيه خلاف و
وانواعه خمسة الابصار وقيل انه يحصل بخروج
شعاع من العين نحو المرئي ويتصل به فيحصل الرؤية
وقيل بل ينطبع في العين صورة المرئي
وكلاهما باطل اما الاول فلان الشعاع ان
كان عرضا استحال عليه الحركة والانتقال وان
كان جسما استحال ان يخرج من العين جسم

وهو مذهب ارسطاطاليس واختاره ابو علي والانطباع مذهب افلاطون واختاره الطوسي ح

يتصل بكرة العالم مع صغر العين ولقائل ان
فلانه يستحيل انطباع العظيم في الصغير والحق ما
لخصناه في نهاية المرام وهو ان الله تع جعل
للنفس قوة ادراك المرئي عند مقابلة الحدقة
السليمة مع حصول الشرائط العشرة وهي سلامة
الحاسة وكثافة المبصر وعدم القرب والبعد المفرطين
وكونه غير مفرط في الصغر والمقابلة او حكمها
ووقوع الضوء على المرئي وكونه غير مفرط و
عدم الحجاب والقصد للابصار وتوسط الشفاف
وعند اجتماع هذه الشرائط يجب الرؤية و
السماع وهو يحصل بتموج الهواء القارع عن
قلع او قرع الى ان يصل ذلك التموج الى سطح الصماخ
والشم وهو يحصل بتكيف الهواء برائحة ذي
الرائحة ووصوله الى الخيشوم واللمس وهو انفع
الادراكات اذ باعتباره يحفظ الحيوان مزاجه
عن المنافي الخارج فانه لما كان مركبا من
العناصر الاربعة كان حفظه ببقائها على الاعتدال و

وفيها قوة محركة يتبعها نوع من اللذة ثم قوة سارية
فيه اجمع هذه اللمس يدرك بها ما ينافيه فيتحرز
لها بآلة الفقير فانها جالبة للنفع ودافع الضرر
أشد من جلب النفع ولهذا كان اللمس أنفع
للإدراكات **والذوق** وهو يحصل بانفعال الرطوبة
اللعابية المتصلة بالشيء ذي الطعم في الطعم ه

البحث الرابع في أحكام عامة للأعراض

الأعراض يستحيل عليها الانتقال
لأنه عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر
وهو لا يعقل في الأعراض ولا يجوز انتقالها من محل
إلى محل لأن العرض مفتقر في تشخصه إلى محل
تشخص يقوم فيه وإلا لما حل فيه لاستغنائه في
وجوده بقاء وفي تشخصه إلى المحل استحال
انتقاله عنه ولا يستحيل قيام عرض بعرض
كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد لها من الانتهاء
إلى محل جوهري ولا يستحيل عليها البقاء فإن
الحس كما يحكم ببقاء الأجسام يحكم ببقاء الأعراض

لان عدة يقولون كلها غير باقية فضلا انا نانا ويخلق الله مثله ع

البقاء هو استمرار الوجود وقيل هو الوجود في الآن الثاني ذلك العرض بالفرق الاصوات والاوزاع

الثالثة قال لان عدة ضعيف ولا يجوز قيام عرض
واحد في المحلين كما لا يعقل حلول جسم في مكانين و
قول أبي هاشم أن التأليف عرض يقوم
بجزأين لا أزيد وقول بعض الأوائل الإضافات
المتفقة تقوم بالمضافين ضعيفان والأعراض
كلها حادثة لأن محلها وهو الجسم حادث وقد
سبق

البحث الخامس في بقايا أحكام مشتركة بين الجواهر والأعراض وهي خمسة

الأول كل معقولين إن تساويا في تمام
الماهية فهما المثلان وإلا فالمختلفان والمختلفان
إما متقابلان إن لم يمكن اجتماعهما وإما
متلاقيان **والتقابل على أربعة أصناف**
الضدان وهما الذاتان الوجوديتان اللتان
لا يجتمعان وبينهما غاية الاختلاف كالسواد و
البياض ولا يعرض التضاد للأجناس مطلقا
ولا للأنواع إلا إذا دخلت تحت جنس واحد
والضدان قد يخلو المحل عنهما إما مع الاتصاف

فات كالأخوة والصداقة والعداوة دون الأبوة والبنوة ع

كالبياض والسواد ...

فالمختلفان ... ان ممكن الاجتماع كالحركة و السواد او غير ممكن الاجتماع كالسواد والبياض ... في محل واحد في آن واحد ع

ولعضهم ... عدم السواد ... ضد ... ع

كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ع

بالوسط كالفرس او بعد منه كالهواء وقد لا يصح
كالكواكب والنقيضان وهما اللذان لا يجتمعان و
لا يرتفعان اما في المفردات كالانسان ولا انسان
او في المركبات كالانسان كاتب ليس الانسان بكاتب
وهو تقابل بحسب القول والعدم والملكة
وهما متخصص موضوعهما كالعمى والبصر فان العمى عدم
البصر لا مطلقا لكنه عن محل يمكن اتصافه به و
المتضايفان وهما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس
الى الآخر كالابوة والبنوة والحق ان الاضافات
لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل وكما يستحيل
الجمع بين المتقابلين يستحيل الجمع بين المثلين لانه
لا يتميز حينئذ لان الذات ولوازمها متفقة و
العوارض متساوية النسبة اليهما وانما يجتمع المختلفان
غير المثلين والمتقابلين **الثاني المعقول** اما
ان يكون واحدا او كثيرا والواحد اما بالذات
او بالعرض والاول قد يكون بالتشخص كزيد
وقد يكون بالنوع كزيد وعمرو وقد يكون بالجنس

كالانسان والفرس ثم الجنس متصاعد فيكون
الواحد بالجنس واحدا اما بالجنس القريب كا
[illegible] او بالمتوسط كالانسان والحجر او البعيد
كالانسان والعقل والواحد بالنوع كثير
بالتشخص والواحد بالجنس كثير بالنوع والواحد
بالتشخص قد يصح عليه الانقسام لذاته كالمقدار
ولغيره كالجسم وقد لا يصح ويكون ذا وضع
كالنقطة وغير ذي وضع كالنفس ومن خواص
اقسام الواحد الوحدة والحق ان الوحدة و
الكثرة من الامور الاعتبارية فان الوحدة لو كانت
موجودة لزم التسلسل ولو كانت الكثرة موجودة
لكان محلها اما بعض اجزائها او كل واحد من
اجزائها فيكون الواحد كثيرا باعتبار واحد
الثالث الموجود اما ان يكون قديما او
محدثا فالقديم ما لا اول لوجوده او الذي
لا يسبقه العدم وهو الله تعالى خاصة والمحدث
ما لوجوده اول او يسبقه العدم وهو كل ما عدا الله

والحدوث والقدم من الصفات الاعتبارية
والأزلي التسلسل وفيه أن الكل لعيته
في الأول وبعض أجزائه في الثاني ضعيف والقديم
لا يجوز عليه العدم لأنه إما واجب الوجود لذاته
فظاهر أنه لا يجوز عليه العدم وإما ممكن الوجود
فلا بد له من علة واجب الوجود والأزلي التسلسل
دليل من امتناع عدم علته لامتناع علته و
المحدث لا بد له من مؤثر لأن ماهيته لما اتصف
بالعدم تارة وبالوجود أخرى كانت من حيث
هي هي قابلة لهما فيكون ممكنة فلا بد في
اتصافها بأحد الأمرين من مرجح وإلا لزم الترجيح
من غير مرجح وهو باطل بالضرورة ومن هاهنا ظهر
أن علة احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هي الإمكان
لا الحدوث وأيضا الحدوث كيفية الوجود
فيكون متأخرا عنه والوجود متأخر عن الإيجاد
المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علة الاحتياج
فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم الدور

لمراتب وهو محال **الرابع الموجود** إما أن
يكون مؤثرا في غيره أو لا مع إمكان أن لا يؤثر
وهو الفاعل المختار أو مع امتناع أن لا يؤثر وهو
العلة الموجبة وإما أثر لغيره وهو المعلول ولا
يمكن أن يكون العلة نفس المعلول لأن المؤثر
متقدم ويستحيل أن يتقدم الشيء على نفسه بل
إما جزؤه أو خارج عنه أما الجزء فإن كان
هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالقوة كالخشب
للسرير فهو العلة المادية وإن كان هو
الذي باعتباره يحصل الشيء بالفعل كالخشب للسرير
فهو العلة الصورية كالشكل للسرير وأما الخارج
فإن كان هو المفيد للوجود فهو العلة الفاعلية
كالنجار للسرير وإن كان لأجله الوجود فهو
العلة الغائية كالاستقرار على السرير فكل
ممكن لا بد له من هذه العلل الأربع والعلة
قد تكون لذاته كالشمود بيانه في التشديد ولا
يمكن أن يكون لمعلول واحد شخصي علتان
أن

تامتان لانه لا يكون واجبا بكل واحد منهما فيستغني
عن الاخرى فيكون حال الحاجة اليهما مستغنيا عنهما
هذا خلف ويمكن ان يكون لمعلول نوعي علتان
مستقلتان كالحرارة الصادرة عن علل مختلفة
ولا يمكن وحدة المعلول من كل وجه مع تركب علته
لان كل واحد من اجزاء العلة ان كان له تاثير
ما في ذلك الواحد فيجتمع على المعلول الشخصي علل
كثيرة وقد بينت استحالته او في ابعاضه فيلزم
تركب المعلول مع فرض وحدته هذا خلف وان لم
لشيء من الاجزاء في المعلول تاثير فاما ان يحصل عند
الاجتماع امر يقتضي ذلك المعلول اولا فان
كان الثاني لم يكن المعلول معلولا لتلك الماهية
المركبة وان حصل كان العلة بالحقيقة اذ بوجوده
يوجد المعلول وبعدمه ينتفي فاما ان يكون بسيطا
او مركبا فان كان الاول نقلنا الكلام اليه في
كيفية صدوره عن الاجزاء ان لم يكن مستغنيا عنها
لم يكن لتلك الاجزاء تاثير في المعلول ولا في علته

البسيطة فلا يكون لها مدخل في التاثير البتة
وان كان مركبا نقلنا الكلام اليه في كيفية حصوله
ولا يمكن تاخر المعلول عن العلة التامة والا
لكان وجوده وقتا بعينه دون ما قبله وما بعده
ان لم يكن لمرجح لكن مع تساوي الاوقات لزم الترجيح
من غير مرجح وان كان لمرجح غير العلة لم يكن ما
فرضنا علة تامة علة تامة هذا خلف وعلة
العدم عدم العلة ولا يمكن استناد كل واحد من الشيئين
الى صاحبه وهو الدور لان العلة متقدمة على المعلول
فلو كان كل واحد من الشيئين علة لصاحبه او لعلة
صاحبه لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبة واحدة
او بمراتب ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات لان
تلك الجملة ممكنة قطعا فالمؤثر فيها ان كان خارجا
عنها كان واجبا وهو المطلوب وان كان جزءها
لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب لا يتناهى لان
المؤثر في الجملة مؤثر في آحادها التي من جملتها المؤثر
نفسه وعلله التي لا يتناهى ويمكن استناد

اذ والا لكان وجود المعلول في الوقت الذي وجد فيه دون الاوقات المتقدمة عليه [illegible] اما ان يكون لمرجح غير العلة الباقية او لا لمرجح والثاني باطل بالضرورة والاول يلزم ان لا يكون ما فرضناه علة تامة فحصل ان لا يتاخر المعلول عن العلة التامة م

عنه [illegible] امتناع التسلسل [illegible] الكلام [illegible] ترتيب طبيعي كالحوادث او [illegible] كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لم يكن بينها ترتيب كالنفوس الناطقة [illegible] الى غير النهاية مع وجودها [illegible] كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد باطل [illegible] الحوادث عندهم غير متناهية وكذا النفوس الناطقة م

معلولين لعلة بسيطة خلافا للفلاسفة و
احتجاج الفلاسفة بان الصدورين ان
دخلا لزم التركيب والا لزم التسلسل ضعيف
لان الصدور امر اعتباري لا تحقق له في الخارج و
لا لزم التسلسل وكذا يجوز ان يكون البسيط قابلا
وفاعلا وقولهم نسبة القبول نسبة الامكان و
نسبة العلية نسبة الوجوب خطأ لان الامكان لصلاح
النسبة عند اختلاف الحيثيات ولاشتراط المغايرة
بين حيثية القبول وحيثية التاثير الخامس الموجود
ان منع نفس تصوره عن الشركة فهو الجزئي كزيد
وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان ثم الكلي قد
تكون ذهنية لا غير كجبل من ياقوت وقد تكون
خارجية والكلي لما تحته ان كان نفس الحقيقة
كالانسان او جنس ان كان جزءها المشترك كا
لحيوان او فصل ان كان جزءها المميز كالناطق
او خاصة ان كان خارجا عنها غير مشترك
بينها وبين غيرها كالضاحك او عرض عام

[illegible]

ان كان مشتركا بينها وبين غيرها كالماشي ويقال
للثلاثة الاول الذاتي وللاخيرين العرضي

الفصل الثاني في اثبات واجب الوجود وصفاته وفيه مباحث

البحث الاول في اثباته تعالى

هنا موجود بالضرورة فان كان واجبا لذاته ثبت
المطلوب وان كان ممكنا لذاته افتقر الى
مؤثر فان كان مؤثره واجبا ثبت المطلوب
وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان هو
الاول لزم الدور وان كان غيره فان كان
واجبا ثبت المطلوب والا لزم التسلسل وقد
تقدم بطلانهما ووجوده نفس حقيقته لانه
لو كان زائدا عليها كان صفة لها والصفة
مفتقرة الى الموصوف والمفتقر ممكن فيكون
الوجود ممكنا فيكون واجبا هذا خلف ولانه
لو كان ممكنا لافتقر الى مؤثر فمؤثره
ان كان حقيقة واجب الوجود فاما ان يؤثر

فيه وهي معدومة فيلزم الدور او التسلسل
ولما ان تؤثر فيه وهي معدومة فيتطرق العدم
الى الواجب لوجوده وهو محال والثاني ايضا تأثير
المعدوم في الموجود وهو ايضا بديهي الاستحالة
لتطرق العدم اليه والا كان ممكنا **البحث**
الثاني في انه تعالى قادر خلافا للفلاسفة **لنا**
لو كان موجبا لزم قدم العالم والتالي باطل فالمقدم
مثله **بيان الشرطية** انه ان كان موجبا لذاته
استحال تأخر معلوله عنه على ما تقدم وان كان
بشرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم قدم
العالم لان عند حصول العلة وشرطها يجب المعلول
وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه ويتسلسل وهو
محال **احتجوا** بان العالم قديم فالقديم
موجب والملازمة ظاهرة **ولما بيان المقدم** فلان
كل ما يتوقف عليه وجود الاثر ان كان قديما
لزم القدم والا لزم الترجيح من غير مرجح
وان كان حادثا تسلسل **والجواب** المنع

العالم هو [illegible] الذات [illegible] والعالم [illegible] فعل [illegible] فعل تبعا للداعي والداعي لا [illegible] بالمعدوم [illegible] [illegible]

المنع من صدق المقدم وقد تقدم والملازمة
ممنوعة لانها انما تتم في حق الموجب لا المختار
ثم انه تعالى قدرته تعالى يصح تعلقها بجميع المقدورات
خلافا لاكثر الناس لان المقتضي لتعلق القدرة
بالمقدورات انما هو الامكان وهو ثابت في كل ما سوى الله
تعالى فصح تعلق قدرته بالجميع **وخالف** النظام في
ذلك حيث منع من قدرته تعالى على القبيح لانه يستلزم
الجهل والحاجة وهما ممتنعان على الله **والجواب**
انهما لازمان للوقوع لا للقدرة فالامتناع من
حيث الحكمة **وخالف** عباد حيث قال ان ما علم
الله تعالى لوقوعه فهو واجب وما علم لعدمه فهو ممتنع
ولا قدرة على الواجب والممتنع **والجواب** لان
العلم بالوقوع تابع للوقوع فلا يؤثر في امكانه وقد
اوضحنا هذا الكلام في كتاب النهاية **وخالف**
الكعبي حيث منع قدرته تعالى لا يقدر على مثل
مقدور العبد لانه اما طاعة او سفه وهما
مستحيلان على الله تعالى **والجواب** ان الطاعة والسفه

وانما قال المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور الامكان لان الماهية لا تخ اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة وعلى التقديرين الاولين يستحيل تعلق القدرة بها اذ لا [illegible] الا الممكن فعلم ان المقتضي لصحة تعلق القدرة بالمقدور الامكان

وصفات عارضات للفعل لا يوجبان المخالفة
الذاتية **وخالف الجبائيان** حيث حكما
بانه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد والا لزم
اجتماع النقيضين اذا اراد الله تعالى وكرهه
العبد او بالعكس **والجواب** انه اذا اضيف
الى الله تعالى استحال من تلك الحيثية اضافته الى
العبد وهو قبل اعتبار الاضافة يمكن اسناده الى
كل منهما على البدل **المبحث الثالث**
في انه تعالى عالم يدل عليه انه تعالى فعل الافعال المحكمة
المتقنة وكل من كان كذلك كان عالما والمقدمتان
ضروريتان وانه تعالى مختار وكل مختار عالم
اذ المختار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار
وهو مسبوق بالعلم بالمقصود وهو عالم بكل معلوم
لانه ان صح ان يعلم كل المعلومات وجب
له ذلك والمقدم حق فالتالي مثله **م**
بيان الشرطية ان صفاته نفسية فيستحيل
استنادها الى غيره والصفة النفسية متى

متى صحت وجبت ولان اختصاص بعض المعلومات
بتعلق علمه به دون ما عداه ترجيح من غير مرجح
واما صدق المقدم فلانه تعالى حي وكل حي
يصح ان يعلم كل معلوم **واعلم** ان اضافة العلم
الى المعلوم كاضافة القدرة الى المقدور وكما لا
يعدم القدرة بعدم المقدور المعين فكذا لا يعدم
كذلك العلم وانما الذي يعدم الاضافة اليها وتلك
امر اعتباري لا صفة حقيقية وهو تعالى يعلم
ذاته خلافا لبعض الفلاسفة لان ذاته تصح
ان تكون معلومة **واحتجاجهم** ان العلم اما صورة
مساوية للمعلوم في العالم او اضافة وهما يستحيلان
في علم بنفسه ضعيف على تقدير الاضافة و — العالم صح
الصورة اما على تقدير الصورة فلانها انما تعتبر
في علم العالم بمعلوم مغاير لذاته اما العالم بذاته
فان الصورة نفس ذاته فهو يعقل ذاته
بذاته لا بصورة حاصلة في ذاته واما على
تقدير الاضافة فقبل هذا ان الذات

من حيث انها عاقلة مغايرة لها من حيث
هي معقولة لها فصحت الاضافة لان المغايرة و
لو بوجه ما كافية قيل عليه يلزم الدور لان
العلم مشروط بالمغايرة فلو كان شرطا لها لدار
والجواب انا نعقل الذات من حيث يصح
ان يكون معلومة مغايرة لها من حيث ان تكون عالمة
وهذه المغايرة كافية ولا يتوقف على العلم
البحث الرابع في انه تعالى حي ذهب
قوم الى ان معنى كونه حيا هو انه لا يستحيل ان
يعلم ويقدر واثبات هذه الصفة ظاهر لانا
قد بينا كونه قادرا عالما فلا يستحيلان عليه
بالضرورة فيكون حيا بهذا المعنى وذهب
الآخرون الى انه صفة لاقتضاء ذاته
تعالى صحة القدرة والعلم دون غيرها من الذوات
لا بد له من مخصص وهو الحيوة وقد بينا
ضعف هذا القول في كتاب نهاية المرام
البحث الخامس في انه تعالى مريد

وخالف في ذلك جمهور الفلاسفة لنا ان العالم
محدث على ما تقدم فتخصيص ايجاده بوقت وجوده
دون ما قبله وما بعده لا بد من مرجح وهو
الارادة لتساوي نسبة القدرة الى الطرفين
والعلم تابع فلا يكون هو المتقدم بالذات
ومعنى الارادة في حقه تعالى نفس العلم بما يشتمل
عليه الفعل من المصلحة او مغايرة له ابو الحسين
على الاول والاشعرية وابو هاشم على الثاني وقد
بينا توجيه الكلام والاعتراض عليهما في كتاب
نهاية المرام البحث السادس في انه
تعالى مدرك اجمع المسلمون على ذلك واختلفوا
في معناه فابو الحسين ذهب الى ان معناه انه تعالى
عالم بالمدرك والاشعرية واكثر المعتزلة على انه
صفة زائدة على العلم ويدل على اتصافه تعالى بذلك
القرآن وما تقدم من انه تعالى عالم بجميع المعلومات
واحتجاج النفاة بافتقار الابصار الى
الشعاع والسماع الى وصول التموج ضعيف

لما تقدم ولان ذلك انما يصح في حقنا لا في
حقه تعالى **البحث السابع**
في انه تعالى متكلم اجمع المسلمون عليه واختلفوا
في معناه **فالمعتزلة** على ان معناه انه
اوجد حروفا واصواتا في بعض الاجسام تدل على
المعاني المطلوب تعبيره تعالى عنها **والاشعرية**
اثبتوا معنى قائما بذاته تعالى مغايرا للحروف و
الاصوات يدل عليه العبارات وهو الطلب بالامر
والنهي والخبر والاستفهام والنداء ويسمى الكلام النفسي
ويدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول ما تقدم م
ن انه تعالى قادر على كل مقدور والقرآن ولا دكر
لامكان الاستدلال على النبوة بعجز القرآن من المعجزات
اوبه لا من حيث هو مستند الى الله تعالى **والمعتزلة**
بالغوا في انكار ما ذهب اليه الاشعرية ومنعوا
من تعقله اولا ثم من قدمه ثانيا ثم من مغايرته
الامر والنهي والخبر وغير ذلك من اساليب الكلام

الفصل السادس في احكام

هذه الصفات وفيه مباحث

البحث الاول في انه تعالى باق لذاته ذهب
الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء يقوم بذاته
والحق نفيه والا لزم افتقاره الى غيره فيكون
ممكنا ولان البقاء لو كان زائدا على الذات
لزم التسلسل وان لم يكن باقيا لم يكن الذات
الباقية باقية هذا خلف وان كان باقيا
فان كان لذاته كان اولى بالذاتية من الذات
والذات اولى بكونها صفة منه لافتقار الذات
اليه واستغنائه عنها وان كان لبقاء آخر
لزم الدور او التسلسل **البحث
الثاني في نفي المعاني والاحوال** ذهب
الاشعري الى انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة
حي بالحياة الى غير ذلك في الصفات **والمعتزلة**
انكروا ذلك وزعموا انه عالم لذاته لا لمعنى
قائم به وكذا باقي الصفات وهو الحق **لنا**
انه لا قديم سواه ولان كل موجود فهو مستند اليه

وقد بينا انه تعالى مختار وفعل المختار محدث
ولانه لو افتقر في كونه عالما وغيره الى معان
قائمة بذاته كان مفتقرا الى الغير منفعلا
عنه لان هذه المعاني وان قامت بذاته تعالى
فهي مغايرة له والله تعالى لا ينفعل عن غيره ولان
صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما فيكون الشيء
مشروطا بنفسه او يتسلسل واما الاحوال
التي اثبتها ابو هاشم فانها غير معقولة وقد اشبعنا
القول في هذه المسألة في كتاب النهاية وفي كتاب
المناهج **البحث الثالث في انه مريد لذاته**
ذهب الجبائيان الى انه تعالى مريد بارادة حادثة
لا في محل **وذهب الاشعري** الى انه مريد
بارادة قديمة قائمة بذاته والقولان باطلان
اما الاول فلان قيام الارادة بذاتها غير
معقول ولان حدوثها يستدعي ارادة اخرى
ويتسلسل **واما الثاني** فلما تقدم من نفي
المعاني ولا يلزم من كونه تعالى مريدا لذاته

٣

كونه تعالى مريدا للمتناقضين لجواز تعلق
ارادته ببعض المرادات لذاتها **البحث**
الرابع في ان كلامه تعالى حادث الاشاعرة يقولون
ذلك **والحنابلة** ايضا مع اعترافهم بان الكلام
هو الحروف والاصوات وذهبوا الى قدمه
لنا انه مركب من حروف متتالية يعدم
السابق منها بوجود اللاحق والقديم لا
يعدم ولانه يقبح خطابنا للغير فان سبق اللاحق
محدثان ولان الخطاب دار بارسال نوح في الازل
لخطابه عن الماضي وان سبق على الازل ولان
امر المعدوم عبث ولقوله تعالى ما يأتيهم
من ذكر من ربهم محدث **البحث**
الخامس في ان خبر الله تعالى صدق لان الكذب
قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح والمقدمة الاولى
ضرورية والثانية مبينة بما بيناه ولان
تطرق الكذب في خبر الله تعالى يستلزم ارتفاع
الامان من وعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف

والبحث **البحث السادس في أن
هذه الصفات أزلية** لأنها لو تجددت
لزم التسلسل لأن القدرة المتجددة تستلزم
تقدم قدرة وكذا العلم المتجدد يستدعي
مسبوقية العلم وهو زائد على ذاته تعالى في
التعقل لا في الخارج **أما الأول** فبالضرورة فإنا
بعد العلم بذاته نفتقر إلى الدلالة على ثبوت
الصفات **وأما الثاني** فلأنها لو كانت قديمة لزم
تعدد القدماء وهو محال على ما مر وإن كانت
محدثة كان محلا للحوادث واستلزم التسلسل

الفصل السابع فيما يستحيل عليه تعالى

وفيه مباحث **البحث الأول
في أنه ليس مماثلا لغيره** ذهب أبو هاشم
إلى أنه تعالى يساوي غيره من الذوات ويخالفها
بحالة توجب أحوالا أربعة الحيية و
العالمية والقادرية والموجودية **و
الحق خلافه** لأن الذوات المتساوية تتساوى

في الذوات فيجب اشتراك القديم مع الحوادث والحدوث
على الله تعالى وهما باطلان ولأن اختصاصه تعالى
بما يوجب المخالفة دون غيره ترجيح من
غير مرجح **البحث الثاني في أنه
تعالى يستحيل أن يكون مركبا** لأن كل مركب يفتقر
إلى جزئه والجزء مغاير للكل فيكون ممكنا و
يستحيل أن يتركب عنه غيره لاستحالة
انفعاله عن الغير فلا جزء له فلا جنس له فلا
فصل له فلا حد له ولا يكون واجبا لذاته
ولغيره معا لأن وجوبه لغيره يستدعي افتقاره
إليه فيكون واجبا مفتقرا **البحث
الثالث في أنه يستحيل أن يكون متحيزا**
لأن كل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون وقد بينا
حدوثهما فيكون حادثا وواجب الوجود لا يكون
حادثا فلا يكون متحيزا ولأنه يستلزم قدم
الحيز ولا قديم سواه تعالى وكما يستحيل أن
يكون متحيزا يستحيل أن يكون قائما بالافتقار

الدائم بالمتحيز أي المتحيز وكل مفتقر ممكن
وواجب الوجود ليس بممكن ويستحيل أن
يكون حالا في غيره لأن كل حال فهو مفتقر إلى
محله ولو في تعينه وواجب الوجود ليس بمفتقر

البحث الرابع في أنه ليس في جهة

خلافا للكرامية لأنه ليس بمتحيز ولا حالا
في المتحيز وكل ما هو في جهة فهو أحدهما بالضرورة
ولأنه لو كان في جهة لم ينفك عن الحركة والسكون
الحادثين وكل ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث
وليس في مكان وإلا لكان مفتقرا إليه ولأن
مكانا إن ساوى سائر الأمكنة كان اختصاصه
به مفتقرا إلى المخصص وإلا لكان مخالفا لها
فيكون موجودا لاستحالة الامتياز في العدميات
فإن كان حادثا لزم إما حدوثه تعالى أو
حدوث الحاجة إلى المكان وهما باطلان و
الظواهر السمعية الدالة على خلاف ذلك
متأولة لأن العقل والنقل إذا تعارضا بأن
لم يمكن العمل بهما ولا العمل بالعقل
وإهمال النقل لأن ترك الأصل لأجل الفرع
يقتضي بطلانهما معا والعقل أصل للنقل فلم
يبق إلا العمل بالعقل وتأويل النقل هـ

البحث الخامس في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى

لأن الانفعال ممتنع
عليه فيمتنع عليه التغير فلا يمكن اتصافه
بالحوادث ولأن علة تلك الحوادث إن كان هو
الله تعالى على سبيل الإيجاب لزم قدمه وإن كان
على سبيل الاختيار لزم نقصه قبل حصوله لأنه
لا بد وأن يكون من صفات الكمال وإن كان
غير الله تعالى كان واجب الوجود مفتقرا إلى
الغير هذا خلف ويستحيل قيام اللذة
والألم بذاته تعالى **أما الألم** فلأنه إدراك المنافي
ولا منافي له تعالى **وأما اللذة** فلأنها إن كانت
قديمة لزم وجود الملتذ به قبل وجوده لعدم
القدرة والداعي وإن كانت حادثة كان

محلاً للحوادث وهو محال وللاجماع ويستحيل
اتصافه بالآلات الجسمانية كالشم والذوق
وكذا بالأعراض المفتقرة الى الاجسام كالالوان
والاصوات وغيرها ولا يمكن اتحاده بغيره لقضاء
الضرورة ببطلان الاتحاد وانما بعد الاتحاد
ان بقيا فلا اتحاد وان عدما او عدم احدهما
فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود
البحث الثامن في انه تعالى غني
لانه لو احتاج تعالى الله عن ذلك لكانت الحاجة
اما في ذاته او في صفاته **والقسمان باطلان**
لانا بينا وجوب وجوده فلا يفتقر الى غيره
في ذاته ولا صفاته ولاستحالة انفعاله
عن الغير **البحث السابع في ان**
حقيقته غير معلومة للبشر لان المعقول
من واجب الوجود الوجوب وكونه عالما قادرا
وغير ذلك اولا اضافية مثل كونه خالقا
اولاً او السلبية مثل انه ليس في جهة

وليس بجسم وغيرهما ولا شيء غير ذلك فهو غير
معقول ولا شك في ان هذه المعقولات
امور عارضة لذاته ليست نفس حقيقته
والمعروض غير معلوم لنا **البحث**
الثامن في انه تعالى يستحيل عليه الرؤية لان
الضرورة قاضية بان كل مرئي فهو في جهة
اما مقابل او في حكم المقابل والبارئ تعالى
ليس في جهة فلا يكون مرئيا ولانه لو صح ان
يكون مرئيا لرأيناه الآن والتالي باطل
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة لان
شرائط الادراك موجودة فينا ولقوله تعالى
لا تدركه الابصار وتمدح بنفي الرؤية فيكون
ثبوتها نقصا وهو عليه تعالى محال ولقوله لن
تراني ولن لنفي الابد **والاشاعرة** خالفوا
جميع العقلاء في ذلك حيث اثبتوا له
وجوزوا رؤيته **واستدلوا** بانه
تعالى موجود فيصح ان يكون مرئيا لان علة الصحة

الرؤية هو الوجود لأن العرض والجوهر
مرئيان والحكم المشترك يستدعي علة
مشتركة ولا مشترك بينهما سوى الحدوث و
الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لأنه أمر عدمي
فبقي الوجود وهذه حجة ضعيفة جدا وقد
بيّنت ضعف هذا القول في كتاب النهاية والتمهيد
منا، قال: **البحث التاسع في**
أنه تعالى واحد لو كان في الوجود واجبا الوجود
لوجب أن يتمايزا بعد الاشتراك في كونهما
واجبي الوجود فيكون كل واحد منهما مركبا فيكون
ممكنا ولأنه لو أراد أحدهما حركة جسم وأراد
الآخر سكونه فإن وقع مرادهما لزم اجتماع
النقيضين وكذا إن انتفيا وإن وقع مراد
أحدهما دون الآخر كان من وقع مراده هو الإله
والثاني عاجز

الفصل الثالث في العدل

وفيه مباحث **البحث الأول في أقسام**
الفعل الفعل إما أن لا يكون له صفة زائدة

على حدوثه كحركة النائم وإن ه وإما أن يكون
حصول إما حسن أو قبيح والأول إما
أن لا يكون له صفة زائدة على حسنه وهو المباح
وقد يسمّى بأنه ما لا مدح في فعله ولا تركه ولا ذمّ
فيهما وإما أن يكون له صفة زائدة على حسنه
وهو إما واجب **وهو** ما يستحق المدح بفعله
والذمّ بتركه مع العلم والتمكن من التحرز
أو مندوب **وهو** ما يستحق المدح بفعله ولا يستحق
الذمّ بتركه إذا علم فاعله أو دلّ عليه ه
البحث الثاني في ذهب
أهل العدل إلى أن العلم ببعض الأشياء كالصدق
النافع والإنصاف وشكر المنعم ونحوها ضروري
والعلم بقبح بعضها كالظلم والكذب و
تكليف ما لا يطاق ضروري **وذهب الأشعرية**
إلى المنع وذلك **لنا** أن العلم القطعي حاصل
بالحسن والمنافع في مثل هذا الحكم من
لا يعتقد شرعا ولأن القول بنفي الحسن و

والقبح العقليين يقتضي رفع الاحكام الشرعية
لانا لو جوزنا صدور القبيح من الله تع لم
يبق الوثوق بوعده ووعيده ولجاز اظهار
المعجزة على يد الكاذب ولجاز تعذيب المؤمن على
ايمانه واثابة الكافر على كفره والتوالي باطلة
بالاجماع **احتجت الاشاعرة** بان الوقوعيات
لا تتفاوت بينهما ونحن نجد تفاوتا بين
العلم بحسن الصدق وقبح الكذب وبين العلم
باجتماع النقيضين ولان الكذب يحسن اذا
اشتمل على تخليص النبي عم او على الصدق كمن
يقول لاكذبن غدا ولانه تع كلف الكافر
بالايمان مع علمه بعدم صدوره عنه ولانه كلف ابا
لهب بالايمان وهو تصديق الله تع في جميع
ما اخبر به ومن جملته انه لا يؤمن **والجواب**
منع المقدمتين في الاول وحسن التخليص لا يقتضي
حسن الكذب والخبر المشتمل على الكذب من
حيث انه كذب قبيح ومن حيث اشتماله على

التخليص حسن فما هو قبيح لا ينقلب حسنا و
بالعكس وكذا الوعد بالكذب حسن من حيث
انه اخراج الوعد عن الكذب وقبيح من حيث
هو كذب والعلم بعدمه غير مؤثر في القدرة و
الاخبار عن ابي لهب بانه لا يؤمن وقع بعد
موته **البحث الثالث في انه
تع لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب** خلافا
للاشعرية **لنا** انه تع غني بذاته عن
القبيح وعالم به وهو حكيم فنعلم قطعا انتفاؤه
عنه بوجود الصارف وهو علمه بالقبيح و
انتفاء الداعي وهو داعي الحاجة او داعي
الحكمة **احتجوا** بانه تع كلف الكافر ولا فائدة
له في الحسن **والجواب** المنع وانتفاء الحسن
فان تعريض المكلف للمنافع امر مطلوب حسن
وهو كما يثبت في حق المسلم يثبت في حق
الكافر **البحث الرابع في خلق
الافعال** ذهبت المعتزلة الى ان للعبد

قدرة مؤثرة في الفعل الصادر عنه وذهب الاشعرية
الى ان المؤثر هو الله تعالى وانه خلق القدرة و
الفعل معا وليس للقدرة فيه اثر البتة وانما
للعبد الكسب لا غير لنا انا نعلم بالضرورة الفرق
بين افعالنا الاختيارية والاضطرارية و لا
فارق الا القدرة وانه يحسن منا مدح المطيع
وذم العاصي وذلك يتوقف على استناد الافعال
اليهما وهذا دليل على كون العلم باستناد الفعل
الينا ضروريا لا ان العلم بالاستناد احتجوا
بان ما علم الله تعالى بوقوعه وجب وما علم عدمه
امتنع فلا قدرة ولان الفعل حال استواء الداعي
محال وحال الترجيح يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا
قدرة ولان العبد لو كان قادرا لكان ترجيحه
احد الطرفين ان كان لا لمرجح انسد باب اثبات
الصانع تعالى وان كان لمرجح فان كان من العبد
تسلسل وان كان من الله تعالى فعند حصول ذلك
المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلا يكون مقدورا

والجواب عن الاول الوجوب والامتناع لاحقان
فلا يؤثران في الامكان الذاتي وعن الثاني ان امكان
الفعل من حيث هو هو لا باعتبار الداعي والطرفين
ولا باعتبار الرجحان وعن الثالث ان القادر يرجح
احد مقدوريه لا لمرجح ومع ذلك فهذه الوجوه
عائدة في حقه تعالى ودلت على ما يعلم بطلانه بالضرورة

البحث الخامس انه تعالى مريد للطاعات
وكاره للمعاصي لانه تعالى حكيم والطاعة حسنة
والمعصية قبيحة فيكون مريدا للحسن وكارها
للقبيح لحكمته ولانه امر بالطاعة ونهى عن المعصية
والامر يستلزم الارادة والنهي الكراهة احتجوا
بانه لو كان مريدا للطاعة من الكافر لكان مغلوبا
لان الكافر اراد المعصية والله تعالى الطاعة و
الواقع مراد الكافر فيكون مغلوبا والجواب
انه تعالى اراد صدور الطاعة من الكافر اختيارا لا
الجاء

الفصل التاسع في فروع العدل وفيه مباحث

البحث الاول التكليف

اراد من يجب طاعته ما فيه مشقة ابتداء
بشرط الإعلام وهو حسن لأنه من فعله تعالى و
وجه حسنه ليس نفعا عائدا الى الله تعالى ولا
الى غيره لقبح تكليف شخص لنفع غيره ولا دفع ضرر
عن التكليف ولا جلب نفع اليه لتحققه في حق الكافر
مع انتفاء الغرض فتعين أن يكون للتعريض لحصول
النفع الذي يمكن له ابتداء به وهو واجب خلافا للأشعرية
والا لكان الله تعالى مغريا بالقبيح والتالي باطل
لأن الإغراء بالقبيح قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح و
بيان الشرطية ان المكلف فيه ميل الى القبيح
ونفور عن فعل الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب
الواجب وتكليفه به وقبح القبيح وتكليفه بتركه
لكان اغراء بالقبيح وشرط التكليف علم المكلف
بصفة الفعل وبالقدر المستحق به من الثواب
وقدرته على الطاعة واستحالة فعل القبيح عليه
ولإمكان الفعل كونه مما يستحق به الثواب كا
الواجب والمندوب وترك القبيح وقدرة

المكلف على الفعل وهو ينقسم الى علم وظن وعمل وفعل
البحث الثاني في اللطف وهو ما يقرب
المكلف معه من فعل الطاعة ويبعد عن المعصية ولم
يكن له حظ في التمكين وهو واجب خلافا للأشعرية
والا لكان نقضا لغرضه في التكليف لأن الله تعالى اذا اراد
الطاعة من العبد واذا علم انه لا يختار ذلك او لا يكون
اقرب اليها الا عند فعل اللطف فلو لم يفعله كان
ناقضا لغرضه وهو نقص على الله واللطف
ان كان من فعل الله تعالى وجب فعله وان كان من فعل
المكلف وجب عليه تعالى ان يعرفه اياه وان يوجبه
عليه وان كان من فعل غيره مما لم يحسن ان يكلفه
الله تعالى الفعل المطلوب فيه الا بعد ان يعلم ان
ذلك الغير يفعله لا محالة ولا يصح ان يوجبه
على ذلك الغير لأجل مصلحة تعود الى غيره الا ان يكون
له مصلحة فيه كما اوجب على النبي عم اداء الشرائع
لنفع الغير ونفعه عليه السلم **البحث الثالث
في الآلام** وهو اما قبيح وحسن **فالقبيح** من فعلنا

خاصة فالعوض فيه علينا والثاني اما من
فعلنا مع الاباحة كذبح الحيوان او ندبه كا
لاضحية او وجوبه كالهدي والعوض في ذلك كله
على الله واما من فعله تعالى اما مع الاستحقاق كالعقاب
او ابتداء كالالام المبتدأة في الدنيا اما للمكلف
او لغيره كالاطفال ووجه حسنها العوض الزائد بحيث
يختار المكلف مع الالم لو عوض عليه واللطف معا
اما للمتألم او غيره فبالعوض الزائد يخرج
عن الظلم وباللطف يخرج عن العبث البحث
الرابع في الاعواض وهو النفع المستحق الخالي
من تعظيم واجلال فالواجب علينا يجب مساواته
للالم والواجب عليه تعالى يجب ان يزيد بحيث يختار
المكلف معه العوض واختلف العدلية في
العوض عن الم الصادر عن غير عاقل كالسباع
فبعضهم اوجبه على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعل فيه
ميلا الى الايلام ولم يجعل له عقلا زاجرا عنه
فيجب العوض عليه تعالى وذهب الاكثرون الى

ان العوض على المؤلم لقوله ع لينتصفن
للجماء من القرناء والانتصاف انما يكون باخذ
العوض من الجاني وذهب الاقل الى سقوط
العوض لقوله ع جرح العجماء جبار والجواب
هذان خبر واحد مع قبولهما التاويل فان الانتصاف
اعم من ان يكون باخذ العوض من الجاني او غيره وقوله ع
جرح العجماء جبار معناه لا يتحقق به قصاص
ونحن نقول بموجبه فان العوض غير قصاص
وهو واجب والآتي في الظلم وهل يجوز ان
يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال
يوازي فعله جوزه ابو هاشم والبلخي واطلكن
تجويز البلخي خروجه من الدنيا بغير عوض
بان يتفضل الله تعالى على الظالم بالعوض ويدفعه
الى المظلوم ومنعه ابو هاشم واوجب التبقية
لان الانتصاف واجب فلا يتعلق بالتفضل اي بل
وقال السيد المرتضى ره الانتصاف واجب والتفضل
والتبقية جائزان فلا يتعلق الواجب بهما

البحث الخامس في الأرزاق والآجال
والأسعار الرزق عند المعتزلة ما
يصح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع منه لأنه
تعالى أمر بالإنفاق من الرزق ولا يأمر بالحرام و
عند الأشعرية الرزق ما أكل فالرزق
الحرام عندهم رزق ويجب طلبه لأن به
يندفع الضرر لقوله تعالى فانتشروا في الأرض
وابتغوا من فضل الله وغير ذلك من الآيات
والأجل هو الوقت وأجل الدين هو
الوقت الذي يحل فيه وأجل الموت هو
الوقت الذي يحصل فيه واختلفوا في المقتول لو
لم يقتل قيل إنه كان يعيش قطعا لأنه لو كان
يموت قطعا لكان الذابح غنم غيره محسنا
إليه وقيل إنه يموت لأنه لو كان يعيش قطعا
لزم انقلاب علمه تعالى جهلا والوجهان ضعيفان
أما الأول فلأن الإساءة حصلت باعتبار
تفويت العوض على الله تعالى وأما الثاني فلجواز

كون علم الحياة مشروطا بعدم القتل والتسعير
تقديره البدل فيما يباع من الأشياء وهو رخص
وغلاء فالرخص هو البيع المنحط عما جرت
به العادة مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء
هو ارتفاع السعر عما جرت به العادة مع اتحاد
الوقت والمكان وكل واحد منهما إما من قبل الله تعالى
أو من قبل العبد فإن كان السبب من الله تعالى فهما من
الله وإن كان من العبد فهما منه الفصل
العاشر في النبوة وفيه مباحث البحث
الأول النبي الإنسان المخبر عن الله تعالى
بغير واسطة أحد من البشر والحكمة تدعو إلى البعثة
بل هي واجبة خلافا للأشعرية لأن الاجتماع
مظنة التنازع وإنما يزول بمعدلة الشريعة
المستفادة من الله تعالى دون غيره لعدم الأولوية وتلك
الشريعة لا بد لها من رسول متميز عن بني نوعه
بالمعجزة الظاهرة على يديه ولأن التكاليف السمعية
واجبة لكونها ألطافا في العقليات ما تا

نعلم ان المواظبة على فعل التكاليف السمعية تقرّب له فعل التكاليف واللطف واجب على ما تقدّم وان العلم بالعقاب وطوله ودوام الثواب من الامور السمعية وهي الطاف في التكليف واللطف واجب **البحث الثاني في وجوب العصمة** لو لم يكن معصوما لزم نقض الغرض والتالي باطل فالمقدم مثله **بيان الشرطية** انه لو فعل معصية فاما ان يتبع فيها فيقبح التكليف به واما ان لا يتبع فينتفي فائدة البعثة وهي وجوب اتباعه ولانه مع وقوع المعصية منه يجب الانكار عليه ويسقط محله من القلوب فلا ينقاد الى ما يامر به وينهى عنه ولجاز ان لا يؤدي بعض ما امر به فيرتفع الوثوق ببقاء الشرع لجواز نسخه ومن هذا علم انه لا يجوز ان يقع منه الصغاير ولا الكباير لا عمدا ولا سهوا ولا غلطا في التاويل ويجب ان يكون منزها عن ذلك من اول عمره الى آخره وان يكون منزها

عن دناءة الآباء وعهر الامهات لئلا يقع التنفير عنه فيسقط فائدة البعثة والاجماع دل عليه مطلقا في الشرع وعين لذلك **البحث الثالث في طريق معرفته** وهو خلق المعجز على يده عقيب الدعوى **والمعجز** هو الاتيان بخارق العادة مطابقا للدعوى فالاتيان بخارق العادة يتناول الثبوت والعدم **اما الثبوت** فكقلب العصى حية وانشقاق القمر **واما العدم** فكمنع القادر على حمل الكبير عن حمل اليسير وكمنع العرب عن الاتيان بمثل القرآن العزيز والفعل الخارق للعادة قد يكون معجزا في جنسه كخلق الحياة وقد يكون في صفته كقلع المدينة وكلاهما معجز **واختلف في جهة اعجاز القرآن فقال السيد المرتضى** انه الصرفة يعني ان الله تعالى صرف العرب عن معارضته بان سلبهم العلوم التي كانوا يتمكنون بها عن معارضة القرآن الا انه لو كان معجزا لا باعتبار الصرفة لكان اعجازه

اما من حيث الفاظه المفردة او التركيب
او منهما معا والاقسام باسرها باطلة لان العرب
كانوا قادرين على المفردات وعلى التركيب و
من قدر على المفرد والتركيب قدر عليهما بالضرورة
وقال الجاحظ ان جهة الاعجاز الفصاحة
لا لو كان الاعجاز الصرفة لوجدوا ذلك من
انفسهم ولو وجدوه لتحدثوا به مع اصحابهم و
لانه لو كان كذلك لكان الاعجاز اظهر

البحث الرابع في اثبات نبوة نبينا عليه السلم

ويدل عليه انه اظهر على يده
المعجزة عقيب التحدي فيكون رسولا حقا اما
ظهور المعجزة على يده فلانه ظهر على يده القرآن و
هو معجز لانه تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته
وانقاد بعضهم الى التصديق وبعضهم الى التصديق
المحاربة والقتال مع ان المعارضة لو امكنت لكان
اسهل ولانه ظهر على يده افعال خارقة للعادة
كانشقاق القمر ونبوع الماء وكل من ظهر

على يده المعجزة فهو نبي لان العلم الضروري حاصل
بان من ادعى رسالة ملك وطلب من الملك ان
يخالف عادته تصديقا له فخالف الملك عادته
وقت فعله عقيب طلب رسوله منه فانه
صادق في دعواه كذلك النبي عم لما ادعى الرسالة
واظهر المعجزات كالقرآن وانشقاق القمر
وغيرهما فانا نعلم بالضرورة صدقه **واحتج
اليهود** بان النسخ باطل لان المكلف به ان
كان لمصلحة استحال نسخه والا استحال الامر به
وبان موسى عم قال تمسكوا بالسبت ابدا وبان
موسى عم ان بين دوام شرعه استحال نسخه فان
بين انقطاعه وجب نقله وان لم يبين شيئا
اكتفى من شرعه بالمرة باطل لان الاوقات تختلف
في المصالح فيجوز النسخ لتغاير المصلحة وقول موسى
عم غير معلوم والتواتر منقطع لان بخت نصر
قتل اليهود الا من شذ لكن لفظ التأبيد لا ينافي
النسخ لوروده في التورية في احكام منسوخة

عنهم ويبين ان الانقطاع لم ينقل لانقطاع
تواترهم **البحث الخامس** الانبياء
اشرف من الملائكة لقوله تعالى ان الله
اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران
على العالمين ولانهم يعبدون الله مع معارضة
القوى الشهوية لهم **احتجت المعتزلة** بقوله تعالى
ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين و
قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون **والجواب** المراد
الا ان تكونا ملكين في اعتقادهما ولان تفضيل
الملائكة وقت مخاطبة ابليس لا يقتضي تفضيلهم قول
وقت الاجتباء ولانه حكاية ابليس وذكر
الملائكة عقيب المسيح لا يدل على انهم افضل
لان بعضهم ذهب الى ان المسيح ابن الله وبعضهم
الى ان الملائكة بنات الله فنفى الله تعالى عنهم
الاستنكاف عن العبودية **الفصل**
الحادي عشر في الامامة وفيه مباحث

الاول الامامة رياسة
عامة لشخص من الاشخاص في امور الدين والدنيا
وهي واجبة على الله تعالى لانه لطف وكل لطف
واجب على الله تعالى فالامامة واجبة **اما الصغرى**
فظرية لانا نعلم ان الناس متى كان لهم
رئيس يردعهم عن المعاصي ويحثهم على فعل الطاعة
كان الناس بصيرون الى الصلاح اقرب ومن
الفساد ابعد **واما الكبرى** فقد تقدمت لا
يقال اللطف انما يجب اذا لم يقم غيره مقامه
اما مع قيام غيره مقامه فلا يجب فلم قلتم
ان الامامة من قبيل القسم الاول او نقول انما يجب
اللطف اذا لم يشتمل على وجه قبح لا تعلمونه
ولان الامامة انما تكون لطفا اذا كان الامام
ظاهرا مبسوط اليد ليحصل منه منفعة الامامة
وهو انزجار العاصي اما مع غيبة الامام وكف
يده فلا يجب لانتفاء الفائدة لانا نقول انتفاء
العقلاء في جميع الاصقاع والازمنة الى نصب

للزوآد وحفظ نظامهم بل انما انتفاء طريق
آخر سوى الامامة ووجوه القبح معلومة محصورة
لانا مكلفون باجتنابها فلا بد ان تكون معلومة
والا لزم تكليف ما لا يطاق ولا شيء من تلك الوجوه
متحقق في الامامة والمفسدة معلومة وان
كان الامام غائبا لان تجويز ظهوره في كل وقت
لطف في حق المكلف **البحث الثاني**
في صفات الامام يجب ان يكون معصوما
والا لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم
مثله **بيان الشرطية** ان العلة المقتضية
لوجوب نصب الامام جواز الخطأ على المكلف فلو
جاز عليه الخطأ لوجب افتقاره الى امام آخر
ليكون لطفا له وللامة ايضا ويتسلسل ولانه
حافظ للشرع لقصور الكتاب والسنة عن
تفاصيل الاحكام والاجماع لا بد له من
دليل لاحد منهم عن غيره غير دليل ولا امارة
لتنازع العقل في الدين لحد التشهي و

ولا امارة تمنع الاشتراك فيه بين العقلاء ولا
تحيط بالاحكام لان اكثرها مختلف فيها و
القياس ليس بحجة لما ذكرنا اولا ولانه يفيد الظن
الذي قد يخطئ غالبا ولما ثبت ان مبنى الشرع
على جمع المختلفات وتفريق المتماثلات وحينئذ
انتفى القياس والبراءة الاصلية تدفع جميع
الاحكام فلو جاز عليه الخطأ لم يؤمن حفظه
للشرع ويجب ان يكون افضل الناس من رعيته
لقبح تقديم المفضول على الفاضل ولقوله تعالى
افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا
يهدي الا ان يهدى ويدخل في ذلك كونه
ازهد واورع واشجع واعلم واكرم ويجب
ان يكون منصوصا عليه لما ذكرنا من العصمة وهي
من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها الا الله تعالى
فيجب ان يتعين بالنص لا بغيره **البحث**
الثالث في ان الامام بعد الرسول صلى الله عليه وآله
علي بن ابي طالب عليه السلام ويدل عليه وجوه **الاول**

ولا اشكال ان الصحابة الذين ادعي لهم الامامة غير معصومين

ان الامام يجب ان يكون معصوما على ما بيناه
وان غيره من الصحابة الذين ادعي لهم الامامة
غير معصوم فتعين ان يكون هو الامام والمقدمات
الثلاث اجماعية **الثاني** النقل المتواتر من
الشيعة خلفا عن سلف ونقل المخالف ايضا
ان النبي ع نص عليه بامرة المومنين و
انه خليفته بعده **الثالث** قوله تع انما وليكم
الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون و
لان الاستدلال بها يتوقف على مقدمات **احدها**
ان لفظ انما يفيد الحصر وهو متفق عليه
عند اهل اللغة **الثانية** ان لفظة الولي هنا
يراد بها الاولى بالتصرف وهو مشهور عند اهل
اللغة ومستعمل في العرف كقوله ع ايما
امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل وقولهم السلطان ولي الرعية
وولي الدم وولي الميت **الثالثة** ان المراد

بالذين آمنوا بعض المومنين المتصفين بصفة
ليست عامة لكل المومنين ولانه لو كان للجميع
كان الولي والمتولى عليه واحدا وهو محال
الرابعة ان المراد بذلك البعض هو علي ع للاجماع
على انه هو الذي تصدق بخاتمه حال ركوعه فنزلت
عليه الآية **الرابع خبر المتواتر** يوم
الغدير من قوله ع الست اولى بكم من انفسكم قالوا
بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر
الحق معه حيثما دار ولفظة مولى يراد
بها الاولى بالتصرف اما اولا فللاستعمال كما يقال
لسيد العبد مولاه اي اولى به ولما تقدم بيانا فلا
معنى لها سوى المطلوب لما ثالثا فلان مقدمة
الخبر يدل عليه **الخامس** قوله ع انت مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي والمنزلة
هنا العموم والا لما صح الاستثناء منها

ومن جملة منازل هرون انه لو عاش بعد موسى
لكان خليفة لانه كان خليفة حال حيوته
لقوله اخلفني في قومي فيكون كذلك
بعد وفاته والا لكان معزولا عن تلك الولاية
فيكون نقصانا منصبه ولان آية النبوة ولانه
كان رسولا مفترض الطاعة فلو عاش وجبت
عليهم طاعته السادس انه ع كان افضل
الصحابة فيكون هو الامام المقدمة الصغرى
من وجوه الاول انه جمع من الفضائل النفسانية
كالعلم والذكاء والكرم والفضائل البدنية
كالزهد والعبادة والشجاعة وغير ذلك مما لم
يحصل لاحد من الصحابة الثاني انه ع كان
في غاية الذكاء والفطنة والحرص على تحصيل
المعارف واقتناء الفضائل والمتابعة للرسول
ع والنبي ع كان شديد الحرص على التكميل له
وللملازمة بينهما شديدة بحيث لا ينفك عنه
في اكثر الاوقات ومع حصول القابل وتحقق

المؤثر وانتفاء الموانع يحصل الفعل على ابلغ الوجوه
الثالث قوله عليه السلم اقضاكم علي و
القضاء يستلزم العلم والدين وقوله ع
انا مدينة العلم وعلي بابها واتفق المفسرون
على ان قوله وتعيها اذن واعية المراد بها علي
ع الرابع قوله ع لو كسرت لي الوسادة لحكمت
بين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل التورية بتوريتهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم
وذلك يدل على احاطته بجميع الشرائع ولم يحصل
لغيره من الصحابة ذلك الخامس ان الصحابة
كانوا يرجعون اليه في الاحكام ويأخذون عنه
الفتاوى ويقلدونه ويرجعون عن اجتهادهم اذا
خالفهم واخطأ اكثرهم في الاحكام ودلهم على
ذلك فرجعوا اليه السادس القضايا الغريبة و
الاحكام العجيبة التي حكم بها ولم يسبقه اليها احد
كحكمه على الحالف بصدقة دنانير قيد العبد وهو في
رجله قبل حله بوضع رجله مع القيد في قصعة ملوة

بجماعة ثم رفع القيد ووضع بدل الحديد حتى انتهى
صعود الماء الى مكانه او لا اولا هو بصدقه
دية البراذين والحكم علي بن صاحب خمسة
الارغفة وصاحب الثلاثة لما اكلا ثالث
في الاكل وهي ثمانية دراهم لما ان تنازعا
بان لصاحب الثلاثة درهما واحدا ولصاحب الخمسة
الباقي حيث قسم الارغفة على اربعة وعشرين جزءا
وغير ذلك من النكت التي لا تعد ولا تحصى **السابع**
ان جميع الفضلاء ينسبون اليه فان اهل التفسير
يرجعون في علومهم الى عبد الله بن عباس وهو تلميذ
علي ع حتى روي انه شرح له الباء من
بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى آخره
والمعتزلة والاشاعرة من المتكلمين ياخذون
علمهم عنه عليه السلم وكذا النحو مستنبط والدال
عليه والواضع له ابو الاسود الدؤلي وعلم
الاصول موضوع في كلامه دون كلام غيره وغير ذلك
من العلوم **الثامن** انه كان اشجع الصحابة

حتى ان الفتوح باجمعها كانت بيده ولم يبارز
احد الا قتله ووقائعه في الحروب مشهورة
لا تحصى كثرة ولم يسبقه احد لتقدمه ولا لحقه
من تأخر عنه **التاسع** انه ع كان ازهد الصحابة
ولم يترك الدنيا احد سواه حتى انه طلقها ثلاثا
مبالغة في تركها ولم يتمكن احد من مجاراته ولا لحوق
درجته في الترك حتى [illegible] انه كان يصوم
النهار ويفطر الليل على قليل من جريش الشعير
وكان يختمه ع فقيل له في ذلك فقال ع اخاف ان
يضع احد ولدي فيه اداما وقال ع والله
لقد رقعت مدرعتي هذه حتى استحييت من
راقعها وهذا سبيل لم يسلك احد سواه **العاشر**
انه ع كان اعبد الناس ولم يتمكن احد من الصحابة
حتى ان زين العابدين ع مع كثرة عبادته و
تنسكه وكان يصلي في كل يوم وليلة الف ركعة
وكان يرمي الصحيفة ع كالمتضجر ويقول اني
لي بعبادة علي ع **الحادي عشر** انه ع كان اكرم

التضجر

الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فانه عمّر بيده عدّة
حدائق وتصدّق بها وآثر بقوته وقوت عياله
ثلثة ايام المسكين واليتيم والاسير وصبر على
الطوى ثلثة ايام ونزل فيه ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الى آخر الآيات و
تصدّق بجميع ما معه عدّة مرار ولم يخلّف شيئا من
المال اصلا **الثاني عشر** اخباره بالمغيبات
يدل على كمال فضيلته وذلك في عدّة مواطن كاخباره
عن نفسه الشريفة بالقتل وبقاتله وللحسين عم
وللخوارج في واقعة النهروان وغير ذلك مما هو كثير
لا يعدّ ولا يحصى وقد ذكرنا طرفا من ذلك في كتاب
نهاية المرام ولما ثبت انه افضل كان اولى من غيره
لما تقدم **البحث الرابع في امامة باقي الائمة**
عليهم السلم لما بيّنّا وجوب العصمة في الامام وجب
اختصاص الامامة بالاثني عشر عليهم السلم والاجماع من
طرق الاجماع لان كل من اثبت العصمة قال بامامتهم
خاصة دون غيرهم وللنقل المتواتر من الشيعة

خلفا عن سلف بنص النبي عم على واحد واحد منهم
وبنص كل امام على من بعده ولان غيرهم في زمانهم
لم يكن افضل منهم ولا مساويا لهم في الفضل بل كل
واحد منهم كان في زمانه افضل من كل من وجد فيه من
اشخاص البشر فيكون اولى بالامامة **واما غيبة**
الامام عليه السلام فاما لخوفه على نفسه من اعدائه
وخوفه على اوليائه فلا يظهر عاما ولا خاصا او
لما المصلحة خفية استأثر الله تعالى بها ولا
استبعاد في طول عمره فقد وجد في الازمنة الماضية
والقرون الخالية من عمّر عمرا زائدا عليه اطول
من عمره ولما ثبت ان الله تعالى قادر على كل مقدور
وان الله في المكان بقاه مدة طويلة فلا استبعاد
ووجب القطع بوجوده على هذا العمر الطويل
للنص الدال عليه من النبي عم ومن الائمة المنقول
متواترا بين الامامية ولوجوب الرئيس في
كل زمان ووجوب عصمته **الفصل**
الثاني عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

طلب

الامر هو الفعل بالقول على جهة الاستعلاء والمعروف هو الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه والمنكر هو الفعل القبيح اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه والنهي هو ضد الامر والامر هنا اعم من ان يكون قولاً او فعلاً وكذا النهي فالامر بالمعروف سواء كان على فعل الطاعات والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعصية وهما قد يجبان باليد واللسان عند الشرائط وبالقلب مطلقاً وانما وجبا لكونهما لطفاً فان المكلف اذا عرف انه متى ترك المعروف او فعل المنكر منع من ذلك على بعض الوجوه كان ذلك صارفاً له عن ترك المعروف او فعل المنكر ولما انقسم المعروف الى الواجب والندب انقسم الامر اليهما والمنكر لم ينقسم فلا ينقسم النهي عنه وطريق معرفتهما ووجوبهما السمع خلافاً لبعضهم والا لزم ايقاع كل معروف وارتفاع كل منكر او الاخلال منه تعالى بالواجب والتالي

بقسميه باطل بيان الملازمة ان الواجبات العقلية عامة على كل من تحقق فيه وجه وجوبها ولما كان الامر بالمعروف سواء كان عليه والنهي عن المنكر هو المنع منه فلو وجبا بالعقل لوجبا عليه تعالى فان فعلهما لزم ارتفاع المنكر ووقوع المعروف والوجدان بخلاف ذلك وان لم يفعلهما كان تعالى مخلاً بالواجب وهو باطل بما تقدم وانما يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروط

الاول علم الآمر والناهي بكون المعروف معروفاً والمنكر منكراً الثاني تجويز تاثير الامر والنهي الثالث انتفاء المفسدة عليه وعلى غيره ممن ... ثم انه يجب وجوبه على الكفاية لان الغرض تحصيل المعروف وارتفاع المنكر

الفصل الثالث عشر في المعاد

وفيه مباحث

البحث الاول في حقيقة الانسان

اختلف الناس في ذلك خلافاً عظيماً وتعددت مذاهبهم واضطربت آراؤهم في ذلك

في ذلك وقد بينا حججهم في كتاب المناهج واستقصينا
ما بلغنا من اقاويل العلماء في ذلك في كتاب المناهج
ولنقتصر في هذا المختصر على المشهور وهو مذهبان
الاول ما ذهب اليه المتكلمون وهو ان الانسان عبارة عن
اجزاء اصلية في البدن باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق
اليه الزيادة والنقصان الثاني مذهب الاوائل وهو ان
الانسان عبارة عن جوهر مجرد متعلق بهذا البدن
تعلق العاشق بمعشوقه واستدل الاولون بان
كل عاقل يحكم على ذاته بالعقل والاتصاف بالعوارض
الجسمانية من غير ان يشعر بذلك المجرد واحتج الآخرون
بان ههنا معلومات غير منقسمة فمحل العلم غير منقسم
وكل جسم وجسماني منقسم ينتج ان محل العلم غير منقسم فهذه
اربع مقدمات الاولى ثبوت المعلوم الغير المنقسم وهو ظاهر
لانا نعلم واجب الوجود وهو غير منقسم ولان المعلوم
ان كان بسيطا فهو غير منقسم وان كان مركبا استحال
معرفته الا بعد معرفة البسائط ولان النقطة و
الوحدة والآن معلومات وهي غير منقسمة فقد

ثبت المطلوب الثانية ان العلم بهذه المعلومات
غير منقسم لانه لو انقسم لكان جزؤه اما ان
لا يكون علما بذلك المعلوم او بجزء ذلك المعلوم و
الاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان عند اجتماع
الاجزاء ان لم يحصل امر زائد لم يكن العلم علما و
ان حصل كان التركيب في قابل العلم او فاعله او فيه
اما الثاني فلاستلزام المساواة بين الجزء والكل
وهو محال واما الثالث فلاستلزام انقسام المعلوم
وقد فرض غير منقسم الثالثة ان محل العلم غير
منقسم لانه لو انقسم فان كان حالا في جزء منه نقلنا
الكلام اليه وان حل في جزء لزم انقسام العلم وقد
فرض غير منقسم او حلول العرض الواحد في محال متعددة
وهو محال الرابعة ان كل جسم وجسماني
منقسم وهو مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى والاعتراض
اما المقدمة الاولى فمسلمة واما الثانية
فممنوعة لاستلزام نفي الماهيات المركبة ولمنع
كون التركيب في القابل او الفاعل خاصة على

تقدير حصول الزائد ولمنع المساواة في
الحقيقة على تقدير المساواة في المتحقق م
الثالث ايضا اتصافها بالوحدة والاضافة
والرابع ايضا وقد تقدم البحث
الثاني في اعادة المعدوم اختلف الناس فمنعه
المحققون واثبته الآخرون اما الاولون فقد
احتجوا بان ما عدم لم يبق له هوية حتى يصح
الحكم عليها بالامكان ولانه لو اعيد لاعيد مع وقته
فيكون مبتدا معادا ولانتفاء التمييز بين مثله
لو وجد اما الآخرون فقد احتجوا بانه ممكن الوجود
والعدم لاتصاف ماهيته بهما فيكون قابلا لهما
ومع عدمه لا يخرج عن الامكان لاستحالة انتقال
الشيء من الامكان الى الامتناع وقد بحثنا عن كلام
الفريقين في كتاب النهاية والمعتمد في اعادة الذوات
على القطع الاول البحث الثالث
في صحة عدم العالم خلافا للفلاسفة والكرامية
لانه محدث فيكون ماهيته قابلة للوجود و

والعدم بالضرورة ولان استحالة العدم لو كان
لذاته كان واجبا لذاته هذا خلف ولا يثبت
المطلوب وهل يعدم ام لا منع منه ابو الحسين
واتباعه والاكثرون بعد الاستحالة اعادة المعدوم عنده
بل انما يتفرق اجزاؤه ومن جوز اعادة المعدوم
حكم بعدمه لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وتأول
ابو الحسين بالخروج عن الانتفاع والحق جواز
استناد الاعدام الى الفاعل لا الى ضد هو الفناء
ولا الى نفي شرط البقاء لما تقدم من ابطالها و
يجوز خرق الافلاك وانتثار الكواكب لانها
ممكنة وهو واقع لاخبار الصادق به م
البحث الرابع في امكان خلق
عالم آخر والخلاف مع الفلاسفة لانه لو امتنع لما وجد هذا
العالم لوجوب تساوي الامثال في الحكم وللاجماع
ولقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
الآية واحتجاج الفلاسفة بامكان الخلاء ضعيف
لما تقدم من جوازه وتخصيص العناصر باماكنها باختياره تعالى م

البحث الخامس في وجوب انقطاع
التكليف لانه ان وجب ايصال الثواب الى مستحقه
وجب القول بانقطاعه والمقدم حق اجماعا
لما بينا من حكمته تعالى فالتالي مثله **وبيان الشرطية**
انه لولا انقطاعه لزم الالجاء وهو ينافي التكليف
والاول باطل فلانه ملجئة لتجويز مستحقها عدم الشعور
به وتخيير النبي عم الاعراب بين القتل والاسلام
الجاء وحسن في ابتداء التكليف لغاية حصول له
في الاسلام بعد الاستبصار وامكان سماعه الادلة
اما لو بقي على كفره فانه يجوز ان لا يسمع لادلة الحق
فلا يحصل له الاستبصار والاسلام ح لا يستحق به ثوابا
البحث السادس في اثبات معاد
البدني والخلاف فيه مع الفلاسفة **اعلم** ان
صحة المعاد البدني تتوقف على امرين **احدهما** انه
تعالى قادر على كل مقدور **والثاني** انه تعالى عالم بكل
معلوم ولهذا فان الكتاب العزيز قد اشتمل
على اثبات معاد البدني في عدة مواضع وكل

موضع حكم فيه باثباته وبين كلتي المقدمتين اما
افتقاره الى القدرة فظاهر لان الفعل الاختياري
انما يصح بها واما افتقاره الى العلم فلانه لابد ان
لو تفرقت واختلطت لنقل تعالى جمعها وجب ان يرد كل
جزء الى صاحبه وانما يتم ذلك بعلمه بالاجزاء
وتمايزهما بحيث لا يؤلف جزءا من بدن زيد مع جزء
من بدن عمرو وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم و
ذلك انه تعالى يعدم العالم بجملته واما امكان اعادة
بعد كلتي المقدمتين فظاهر لان جمع الاجزاء بعد
تفرقها لا شك في امكانه كالابتداء وكذا ان جوزنا
اعادة المعدوم واما الوقوع فيدل عليه السمع
فانا نعلم من دين **محمد** عم المعاد البدني ولان
قد بينا انه تعالى حكيم يوصل كل مستحق الى مستحقه
فلا بد من الاعادة **احتجوا** بان الاعادة ان وقعت
في هذا العالم لزم التناسخ وان وقعت في
عالم آخر لزم الخلاء ولان الانسان لو اكل
مثله فان اعيد المأكول الى بدن الآكل ضاع

الثاني بالعكس **والجواب عن الاول** ان التداخل
انما يلزم لو بقي هذا العالم الآن اما على تقدير عدمه
او ثبوت الخلاء فلا **وعن الثاني** ان الماكول
بالنسبة الى الآكل ليس من الاجزاء الاصلية فيعاد
الى الثاني ولا يضيع لعدمها لما ثبت هذا فاعلم
انه يجب عقلا اعادة من يستحق ثوابا وعوضا
على الله تعالى او على غيره لوجوب الانتصاف ممن يستحق عليه
العوض ونمنع اعادة الكفار واطفال المومنين
ومن عدا هولاء اذ لا يجب اعادته

البحث الثاني في استحقاق المطيع الثواب والعاصي العقاب

الثواب هو النفع المقارن المستحق ثم
للتعظيم والاجلال وقد اختلف في استحقاقه بالطاعة
فالاكثر عليه المعتزلة ذلك ومنازع فيه الاشاعرة
والكعبي **لنا** ان التكليف مشقة فان لم
يستلزم عوضا كان قبيحا فذلك العوض ان صح
الابتداء به كان توسط التكليف عبثا فتعين الثاني
احتجت الاشاعرة بانه تعالى مولى لهم

فلا يستحق عليه شيء وبان المرتبة ان وصل اليه
الثواب تفضل لا استحقاقا فان ولا اطلقت طاعته
عن عوض **واحتج البلخي** الكعبي بان نعم الله تعالى لا تحصى
فالشكر عليها يكون ابلغ ما يمكن وصوب العبادة
والتذلل فلا تستعقب ثوابا فان المودي لما
يجب عليه لا يستحق به عوضا **والجواب** ان الوجوب
ليس هو الشرعي بل مخلوق المدح والمرتد لا
يستحق ثوابا لان شرط استحقاق الثواب
الموافاة ولم تحصل الايمان الموافاه لو كان
شرطا لزم ان يكون العلم اتيا تو ثر حال عدمها
لا حال وجودها لانا نقول واستمراره على الطاعة
هو الشرط وهو المراد بالموافاة لا عدم الجواز
وقول البلخي ضعيف فان الشكر هو الاعتراف
بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم وهو ظاهر للعقلاء
يحكم كل عاقل بوجوب شكر المنعم بهذا المعنى
اما كيفيته الراجح فلا واما استحقاق العاصي
العقاب بالمعصية فقد اتفق اهل العدل عليه

خلافا للاشعرية لكنهم اختلفوا **فالمعتزلة**
على انه عقلي **والمرجئة والامامية** على انه
سمعي **ونصحت المعتزلة** بان فعل العقاب
لطف فيكون واجبا **اما المقدمة الاولى** فلان
المكلف اذا علم انه متى عصى عوقب كان ذلك
زاجرا له **واما الثانية** فقد سلفت **م**

البحث الثامن في بقايا
مباحث الثواب والعقاب وهي مشتملة مباحث

البحث الاول ذهبت المعتزلة
الى ان العلم بدوام الثواب والعقاب عقلي لثلاثة
ادلة انه باب اللطف فيكون لاحقا في الوجوب
ولان علة الثواب والعقاب الطاعة والمعصية
وهما علتان للمدح والذم الدائمين فيلزم
دوام العلتين فيدوم المعلولان للاطراد و
لان الثواب والعقاب يجب خلوصهما عن الشوائب
فلو كانا منقطعين لكان الثواب مشوبا بالالم
للعلم بالانقطاع والعقاب بالسرور لذلك

البحث الثاني يجوز توقف الثواب
على شرط والا لاستحق العارف بالله الجاهل بالنبي
ع الثواب لان معرفة الله تعالى طاعة مستقلة
بنفسها **البحث الثالث** استحقاق
الثواب مشروط بالموافاة او ساقط بالعقاب
لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فنقول العمل
لم يقع باطلا في الاصل على تقدير الشرك والا لما
علق بطلانه على الشرك المتجدد واذا ثبت هذا
فالاستحقاق ان كان ثابتا كان معنى بطلانه
سقوطه بالشرك وان لم يكن ثابتا كان معنى بطلانه
عدم الاتيان بالشرط الذي هو الموافاة فلم يستحق
الثواب فيكون العمل باطلا **البحث**
الرابع في الاحباط والتكفير اثبتهما جماعة من
المعتزلة ونفاهما جماعة من المرجئة والامامية
والاشعرية **لنا** لو ثبتا لزم ان يكون من فعل
احسانا واساءة مثلا وبين بمنزلة من لم يفعلهما
ولو زاد احدهما كان بمنزلة من لم يفعل الآخر وهو باطل

قطعاً لأن الثواب والعقاب إن لم يتنافيا لم يمتنع
اجتماعهما لكنه وإن تنافيا امتنع الوجود والعدم
في كل منهما لأن المنافاة ثابتة من الطرفين وليس
انتفاء أحدهما بالطارئ أولى من العكس احتجوا
بأنه لولا الإحباط لحسن ذم من أكثر ثم قتل من أنعم
عليه بأنواع متعددة لا تحصى والجواب المنع من
قبح الذم على هذا القدر اليسير البحث
الخامس وعيد أصحاب الكبائر منقطع خلافاً للمعتزلة
لنا قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن
يعمل مثقال ذرة شراً يره فالمطيع بإيمانه لو
عصى استحق ثواباً وعقاباً فإن دام لزم المحال
وإن استحق انقطع الثواب لزم تأخر العقاب
عن الثواب وهو باطل بالإجماع فتعين العكس و
لقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء إلا الكفار فإن عذابهم
دائم بالإجماع البحث السادس
عذاب القبر والصراط والميزان وإنطاق

الجوارح وتطاير الكتب وأحوال الجنة والنار
لأنها ممكنة والله تعالى قادر على جميع الممكنات وقد
أخبر الصادق عليه السلام بثبوتها فتكون واقعة ه
البحث السابع يجوز العفو عن
الفاسق خلافاً للوعيدية ومنعت المعتزلة كافة
من العفو سمعاً واختلفوا في منعه عقلاً فذهب
إليه البغداديون ونفاه البصريون والحق جواز
العفو عقلاً ووقوعه سمعاً لنا أنه إحسان
وكل إحسان حسن والمقدمتان ضروريتان ولأن
العقاب حق لله تعالى فجاز عفوه ولقوله تعالى إن
ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وهي تدل على
الحال وقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس ذلك مع التوبة
لعدم الفرق بينهما ولأنه عليه السلام ثبت له الشفاعة
وليست في زيادة درجة المنافع وإلا لكنا شافعين
فيه فبقيت في إسقاط المضار البحث
التاسع في التوبة وهي الندم على

المعصية والعزم على ترك المعاودة اذ لولاه
لكشف عن كونه غير نادم وهي واجبة لانها
دافعة للضرر فان كانت من ظلم لم تتحقق الا
بالخروج الى المظلوم او الى ورثته الى حقه او لاستيهاب
فان عجز عزم عليه وان كانت عن اضلال لم تتحقق
الا بعد ارشاد الضال وان كانت عن فعل مختص
به كشرب الخمر كفى الندم والعزم المتقدمان وان
كانت عن ترك واجب كالزكوة لم تتحقق الا بفعله ولو لم
يجب القضاء كفى الندم والعزم كالعيدين وتصح من
قبيح دون قبيح لان الاتيان بواجب دون واجب ممكن
وكذا التوبة الواجبة عن كل ذنب ومنع ابو هاشم
لان التوبة انما تقبل اذا كانت من القبيح لقبحه والقبح
مشترك في الجميع فلو تاب عن قبيح دون غيره كشف ذلك
عن كونه تائبا عن القبيح لا لقبحه اما الواجب
فانه يجب ان يوقعه لوجوبه ولا يجب عموم كل
واجب في الفعل فان من قال لا آكل هذه الرمانة
لحموضتها يجب ان يمتنع عن كل رمانة حامضة

بخلاف من قال انا لا آكل هذه الرمانة لحموضتها
وهل سقوط العقاب بالتوبة واجب ام لا تفضل
المعتزلة على الاول والمرجئة وجماعة على الثاني
وهو الاقرب لنا انه لو وجب السقوط لكان اما
لوجوب قبولها او لزيادة ثوابها والقسمان باطلان
اما الاول فلان من اساء الى غيره باعظم الاساآت
ثم اعتذر اليه لم يجب قبول اعتذاره والثاني
باطل بالاجماع فكذا المقدم واما الثاني فلما مر
من بطلان التحابط احتجوا بانه لو لم يجب القبول
لقبح تكليف العاصي بعد عصيانه والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو كلف العبد
العصيان لكانت الغاية اما الثواب او غيره والثاني
باطل اجماعا والاول محال للتنافي بين استحقاق
الثواب والعقاب ولا خلاص للعاصي من استحقاق
العقاب فكان يقبح تكليفه والجواب المنع من دوام
عقاب الفاسق وقد سبق والمنع من عدم الخلاص لجواز
العفو او كثرة الطاعات وزيادتها على العقاب

البحث العاشر في الأسماء والأحكام

الإيمان لغةً التصديق واصطلاحاً
هو تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع ما أمر به
مع الإقرار باللسان وعند المعتزلة أنه فعل
الطاعات لنا أنه قيد الإيمان بعدم الظلم في قوله تعالى
الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم وعطف عليه
فعل الطاعات في قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا
الصالحات وكل ذلك يدل على المغايرة احتجوا بأن
قاطع الطريق يخزى والمؤمن لا يخزى فقاطع الطريق
ليس بمؤمن أما الصغرى فلأنه تعالى يدخلهم النار لقوله تعالى
ولهم في الآخرة عذاب عظيم وكل من يدخل النار
يخزى لقوله تعالى إنك من تدخل النار فقد أخزيته
وأما الكبرى فلقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه والجواب منع انحصار العذاب
العظيم في دخول النار سلمنا لكن يحتمل تخصيصها
بالكافر لأن المؤمن الذي ربه الله ورسوله غالباً سلمنا
لكن نفي الخزي عن المؤمنين الصاحبين لرسول الله صلى

فلا يعم غيرهم ولأنه لما كان هو التصديق لم
يقبل الزيادة والنقصان خلافاً للمعتزلة ولما كان
عبارة عن التصديق كان صاحب الكبيرة مؤمناً خلافاً
للمعتزلة فإنهم لم يسموا الفاسق لا مؤمناً ولا
كافراً بل أثبتوا منزلة بين المنزلتين والكفر
هو إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والفسق
لغةً الخروج عن الشيء والفأرة فويسقة لخروجها
عن بيتها وفي الشرع الخروج عن طاعة الله تعالى
فيما دون الكفر والنفاق إظهار الإيمان وإبطان
الكفر وليكن هذا آخر ما نفيده في هذه المقدمة
ومن أراد التطويل فعليه بكتابنا المسمى نهاية المرام
في علم الكلام ومن أراد التوسط فعليه منتهى الوصول
والمناهج وغيرهما من كتبنا والحمد لله رب
العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله
وعترته الطاهرين وفقنا الله تعالى
ولجميع المؤمنين والمؤمنات

فرغ في شهر [illegible] سنة [illegible]
الكاتب الضعيف [illegible]
[illegible]

٢٠٧

الرسالة العزیزیة فی شرح قواعد العقاید

[illegible] فی نوبة [illegible] الصوفی [illegible]
[illegible] حسن المعمائی [illegible]

اینست کتاب پر فواید
شرح قواعد العقاید

چنین گویند حکماء ترک که سنگ یلدز ستاره ایست
برمثال فیل و ترکان زاهدان اعتبار تمامست و معتبر دارند
خاصه در لشکرها و گویند هر که در وقت سفر کردن
و نرد و شطرنج باختن پشت بسوی او داشته
باشد غالب آید و در همه کارها بسوی او پشت باید کرد
الا در وقت زر دادن و زر ستاندن بدین مثال

مشرق	مغرب	شمال
١ ١١ ١٢	٥ ١٥ ٢٥	٧ ١٧ ٢٧
جنوب	میان مشرق و شمال	میان مغرب و شمال
٣ ١٣ ٢٣	٨ ١٨ ٢٨	٦ ١٦ ٢٦
میان جنوب و مغرب	میان جنوب و مشرق	وسط السماء
٤ ١٤ ٢٤	٢ ١٢ ٢٢	١٠ ٢٠ ٣٠

تحت الارض
٩ ١٩ ٢٩

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله المنور قلوب العارفين بطلايع معرفته الشارح صدور السالكين
بلوامع هدايته المزين لسان الطالبين بكلمة تحميده وتمجيده المعظم شان الواصلين
بتوحيده وتفريده الذي ارتفع عن ان يدركه الابصار الناظرة وتنزه
ان يحوم به الافكار الخاطرة وتعالى بسمو سرمديته عن ان يغيبه الليل والنهار
وتبين بعلو صمديته عن ان يخفى عليه شي من مكنونات الضماير والاسرار
والصلوة على المصطفين المخصوصين بالنفوس القدسية المكملين لساير
النفوس البشرية خصوصا على رسوله محمد الذي ارسله ساير الخلق ورحمة
لجميع الخلق وعلى اله واصحابه واوليائه فان شرف العلم يظهر من وجوه احدها
شرف المعلوم وثانيها وثاقة البراهين وثالثها شدة الحاجة اليه ورابعها
احتياج الدينية اليه فلا شك ان علم الكلام اشرف من ساير العلوم بجميع
هذه الاعتبارات اما بالاعتبار الاول فلان معلومه هو واجب الوجود
وصفاته واما بالاعتبار الثاني فلوجوب كون الادلة المستعملة فيه
يقينية واما بالاعتبار الثالث فلان السعادة الاخروية التي هي الغاية
القصوى لا يمكن تحصيلها الا بالايمان بالله ورسوله واليوم الاخر الذي لا يمكن
تحصيله الا بهذا العلم واما بالاعتبار الرابع فلانه ما لم يثبت ان للعالم
صانعا حيا قادرا لم يمكن الشروع للفقيه والمحدث والمفسر في علومهم
وبعد فلما كان المختصر الموسوم بقواعد العقايد من تصانيف مولانا علامة
العلما العالم قدوة ارباب التحقيق استاد الدنيا محقق الحق على الخلق افضل
المتقدمين من المتاخرين مكمل علوم الاولين والاخرين ذي الحكم الزاهرة
والهمم الباهرة الذي خضعت الفواضل لبراعة فنونه وتضوعت البشر
بنشر فنونه وتلالات الانظار بدور حكمته وتلالات الابصار بشموس
طلعته نصير الملة والحق والدين حجة الاسلام والمسلمين ابي جعفر محمد بن محمد بن
الحسن الطوسي سقى الله ثراه وجعل الجنة مثواه فقد اشتمل من علم الاصول
على نبذة افكار الحكما والمتكلمين كان ذلك داعيا لجميع الراغبين باعتنا البدو

الطالبين

الطالبين فرايتني ان اشرحه لجماعة المحصلين على وجه نظم الفايدة وحببه
باسم المولى الملك العالم العادل المنعم المحسن عز الدنيا والدين شرف الاسلام
والمسلمين عبد العزيز بن جعفر ادام الله ظلاله وضاعف جلاله الذي عم
احسانه مواطن الاماجد وعم بلطف مكرمته ربوع المحامد ولطلع اضوا المكارم
واحيا ذكر الاكارم رغبة في تخليد جلاله وادامة تجديد مجلسه ليفوز
بثنا المحصلين على انعامه والدعا لدوام ايامه لا زالت مسابر الماجد
حامدة للمناقب والمحامد وقد سميته بالرسالة العزيزية في شرح المقاصد
النصيرية فاسال الله التوفيق لهذا المرام انه اشرف مسول واعز مسول
قال المصنف رحمه الله الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلالة والصلوة على
محمد المخصوص بالرسالة واله الموصوفين بالعدالة يقول صاحب هذه المقالة ٢
طاب ثراه اني اردت فيها قواعد العقايد من العلم المنسوب الى الاصالة
واحترزت في تحريرها عن الاطناب والاطالة مخافة ان يودي الى السامة
والملالة واقدم ذكر اصول يجب الوقوف عليها في كل حالة وهي هذه اصل
كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يكون موجودا او لا يكون وما لا يكون موجودا
معدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي عند
المحققين ومشايخ المعتزلة يقسمون الثابت الى موجود ومعدوم وواسطة
بينهما يسمى بالحال ويجعلون المنفي ما عدا هذه الثلثة والحكما يقولون الموجود
يكون خارجيا ويكون ذهنيا ويكون كليهما وكذلك المعدوم اعلم ان كل
معنى يمكن ان يعبر عنه بلفظ فاما ان يكون موجودا او لا يكون موجودا
وهو المعدوم ولا فرق بين الموجود والثابت ولا بين المعدوم والمنفي
عند المحققين لان الشي اما ان يكون له تحقق في الخارج او لم يكن الاول هو
الموجود والثاني هو المعدوم ومشايخ المعتزلة يقسمون الشي الذي يعبر عنه الى
الثابت والى المنفي فانه اما ان يكون بحيث يصح ان يعلم ويخبر عنه او ليس
كذلك والاول هو الثابت والثاني هو المنفي ثم الثابت اما ان يكون ذاتا او صفة
فان كان ذاتا فهو اما ان يكون له صفة الوجود وصفة العلم فالاول هو الموجود

والثاني هو المعدوم

واذا كان صفة تسمى بالحال وهي الواسطة والمراد من الذات ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه لا بالقياس الى غيره والمراد من الصفة ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
بالقياس الى غيره ثم البصريون من مشايخهم كابي علي وابي هاشم والقاضي
عبد الجبار واتباعهم يقولون بان الذوات في العدم جواهر واعراض
والبغداديون وابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي يقولون بانها اشياء
والفاعل يجعلها جواهر واعراضا وينبغي ان يعلم ان لا واسطة بين الموجود
واللاموجود وبين الثابت والمنفي عند المعتزلة ايضا وان كان بين الموجود
والمعدوم واسطة ثم ان المعتزلة احتجوا على ان المعدوم ثابت بانه متصور
وكل متصور ثابت ينتج بان المعدوم ثابت اما المقدمة الاولى فلان
طلوع الشمس غدا معلوم مع كونه متصورا واما المقدمة الثانية فلان كل (بسدد معدوم)
متصور متميز وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت والجواب عنه بان نقول
لا نسلم ان كل متميز ثابت ان اراد ثبوته في الخارج فان الممتنعات
متميزة مع كونها غير ثابتة ونسلم انه ثابت ان اراد به ثبوته في الذهن لكن
لا يلزم مطلوبهم وكذلك ان اراد مطلق الثبوت لان الماهيات الممكنة
متميزة حال العدم فتقررها لا يخلو من ان يكون في الذهن او في الخارج
على سبيل منع الخلو دون الجمع لا سبيل الى الاول فتعين الثاني اما بيان لزوم
احد الامرين فلان البياض متميز عن السواد وان لم يكونا موجودين وكل متميز فله
تقرر وذلك التقرر اما في الذهن واما في الخارج بالضرورة واما بيان انه لا سبيل
الى الاول فلان الحرارة والبرودة لو اجتمعا في الذهن لزم اجتماع الضدين في محل
واحد ولزم ان يصير الذهن حارا او باردا عند تصور الحرارة والبرودة واللازم
ظاهر الفساد فالملزوم كذلك والملازمة ايضا ظاهرة لانا نقول الاصل ان
الحرارة والبرودة لو اجتمعا في الذهن لزم اجتماع الضدين وانما يلزم ذلك
ان لو كانت الحرارة الذهنية مضادة للبرودة الذهنية وهو ممنوع لا نسلم ايضا
صيرورة الذهن حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وانما يصير كذلك
ان لو كانت الحرارة والبرودة الذهنيتان عين صورتيهما مقتضيين صيرورة
شي

شيء حارا او باردا وهو ممنوع ولئن سلمنا انهما مقتضيتان صيرورة
شيء ما كذلك لكن لا يلزم صيرورة الذهن كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان
الذهن قابلا للحرارة والبرودة والظاهر انه لا يقبلهما لكونه مجردا
عن المادة واحتجوا ايضا على اثبات الواسطة بعين ما احتجوا به على
ان المعدوم ثابت الذي يدل على بطلان مذهبهم بديهة العقل فانها
تحكم بعدم الواسطة بين الموجود والمعدوم وتحكم ايضا بان كل ثابت
موجود وان كل معدوم منفي واحتج الامام في المحصل على ان المعدوم ليس بثابت
بان قال المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه ومتى كان كذلك يلزم ما ذكرناه
اما المقدمة الاولى فلانه لولاها لكان المعدوم اعم من المنفي ولو كان كذلك
لم يكن نفيا محضا ولا لم يبق الفرق بين العام والخاص وانه محال واذا
لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو ايضا محال لانه يلزم منه ومن مقدمة صادقة
قياس منتج للمحال وهذا الحال منفي معدوم وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت
وانه محال بالضرورة او لما سلمتم وهذا المحال انما لزم من مجموع المقدمتين
فيكون هذا المجموع محالا لا انتفاء لا اخرى وليس انتفاؤه بانتفاء المقدمة الاولى
لكونها صادقة في نفس الامر فتعين ان يكون انتفاؤه بانتفاء المقدمة الثانية
واذا ثبت ان المعدوم ليس باعم من المنفي تعين احد الامرين وهو اما ان يكون
مساويا له او اخص منه واما المقدمة الثانية فلانه يحصل قياس هكذا
كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت ينتج لا شيء من المعدوم بثابت وهكذا
لا يكون البرهان على عدم ثبوت الواسطة واجيب عنه بانه ان اراد بالمعدوم في
قوله المعدوم اما مساو للمنفي او اخص المعدوم الممكن فلا نسلم انه لو لم يكن احدهما
لزم ان يكون اعم لجواز ان يكون بينهما مباينة وان اراد بالمعدوم المعدوم المطلق الذي يكون
هو اعم من الممكن وغيره نختار بانه اعم ونمنع قوله لو كان اعم لم يكن نفيا محضا لقوله
ولا لم يبق فرق بين الخاص والعام قلنا لا نسلم ذلك لجواز ان يكون نفيا محضا ويكون
بينهما فرق باعتبار امتياز الخاص عن العام بامتناع وجوده في الخارج دون العام لجواز
حصوله في المعدوم الممكن الوجود ولئن سلمنا ان المعدوم ثابت على تقدير كونه
اعم من المنفي لكن

حاكمة بديهة العقل بعدم الواسطة بين الموجود والمعدوم

يمنع انتاج القياس المركب من قولنا كل منفي معدوم والمعدوم يا ينبت لانتفاء
كلية الكبرى على تقدير ان المعدوم اعم من المنفي ووجوب كون الكبرى كلية
في الشكل الاول ثم اعلم ان في الاصل الذي ذكره المصنف مسائل الاولى
كون تصور الوجود بديهيا واستدل الامام على كون تصور الوجود بديهيا
بقولهم الشي اما موجود واما معدوم ووجه الاستدلال ان هذا تصديق بديهي
وهو متوقف على تصور الوجود وكل ما يتوقف عليه التصديق البديهي اولى
ان يكون بديهيا فتصور الوجود بديهي وفيه نظر لان التصديق البديهي عبارة
عن قضية يكون تصور طرفيها كافيا في جزم الذهن بانتساب المحمول الى الموضوع
سواء كان تصور طرفيها بديهيا كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان او غير بديهي كقولنا: العدد اما اول او اما مركب واذا كان
كذلك لم يكن له الاستدلال بكون هذا التصديق بديهيا على كون تصور طرفيه كذلك
لجواز ان يكون التصديق بديهيا ويكون تصور طرفيه او احدهما مكتسبا اللهم الا
ان يكون تفسير التصديق البديهي بكون تصور طرفيه والحكم بديهيا ولو ذلك
لكن لا يكون له الاستدلال بكون هذا التصديق بديهيا على كون تصور طرفيه لا يمكن
كذلك لان العلم بكون تصور طرفيه بديهيا يكون سابقا على العلم بكون هذا التصديق
بديهيا لتقدم تصور اجزائه التي على تصوره والاصوب ان يستدل على هذا
المطلوب بان تصور وجودي بديهي فيلزم منه كون تصور الوجود المطلق
جزؤه منه واستلزام كون المجموع المركب بديهيا كون جميع اجزائه كذلك بالبداهة
وهذا الدليل بعينه دال على ان تصور العلم بديهي ولا يمكن ان يعارض بان
يقال ان تصور وجود الواجب غير بديهي ويلزم منه ان يكون تصور الوجود
المطلق كذلك لكونه جزء من وجود الواجب لانه لا يلزم من انتفاء كون تصور
المجموع بديهيا كون جميع اجزائه كذلك لجواز ان لا يكون المجموع بديهيا وبعض
اجزائه بديهيا لكن ينبغي ان يعلم ان الدليل الذي ذكرناه على كون تصور الوجود
والعلم بديهيا غير دال على كونهما متصورين بحقيقتهما بل دال على كونهما متصورين
وهو اعم من ان يكونا متصورين بحقيقتهما او بعارض من عوارضهما وفيه نظر

لان

لان العلم بكون تصور الوجود المطلق بديهيا سابق على العلم بكون تصور وجودي
بديهيا لتقدم تصور اجزائه التي على تصوره بالضرورة واذا كان كذلك
لم يمكن الاستدلال بالثاني على الاول والحق في ذلك ان يقال الوجود غني عن
التعريف بالبديهة والثانية ان الوجود هل هو مشترك بمعنى ان معناه واحد
موجود في كل موجود او ليس كذلك والدليل عليه ان الوجود عبارة عن كون الشي
في الاعيان اذا فسرناه بامر وجودي او عبارة عن رفع العدم اذا فسرناه
بامر عدمي ولا شك ان الموجودات تشترك فيه ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون هذا المعنى لازما من لوازم الوجود والاشتراك في اللازم لا يوجب الاشتراك
في الملزوم ويمكن ان يجاب عنه بان يقال سلمنا ان هذا المعنى لازم للموجودات الخاصة
وسلمنا ايضا انه لا يلزم من الاشتراك في هذا اللازم اشتراك الموجودات
الخاصة لكن هذا اللازم وهو كونها في الاعيان او رفع العدم مشترك ولا نعني
بكون الوجود مشتركا سوى اشتراك هذا اللازم والثالثة ان الوجود
ليس نفس الماهية للممكنة ولا داخلا فيها وهو من مباحث الحكماء والمعقول والدليل
على ما ذهبنا اليه وجوه احدها انه لو كان احد الامرين لزم ان يكون تعقل كل ماهية
عين تعقل وجودها على التقدير الاول او مسبوقا بتعقل وجودها على التقدير
الثاني وليس كذلك لانا نتصور الماهيات مع الشك في وجودها كالمثلث فانا
نتصور حقيقة المثلث مع شكنا في ان له وجودا وليس كذلك وهذا يدل على ان
الوجود غير الماهية من حيث هو وغيره داخل فيها وثانيها ان الوجود واقع
على الموجودات بالتشكيك ومتى كان كذلك لم يكن نفسها ولا داخلا فيها اما
المقدمة الاولى فلانتفاء كون معناه في افراده على السوية لوقوعه على العلة
ومعلولها بالتقديم والتاخير ووقوعه على الجوهر والعرض بالاولوية و
عدمها واما المقدمة الثانية فلامتناع كون المقول على اشياء مختلفة
لا على السواء ماهية تلك الاشيا ولا جزءها لامتناع تطرق التفاوت في الماهية
وجزئها كما هو مذكور في الكتب الحكمية وثالثها ان الوجود مشترك بين سائر الموجودات
لما ذكرنا والماهيات غير مشتركة وما هو مشترك غير ما هو غير مشترك فوجود الماهيات
غير الماهيات

الوجود غني عن التعريف

الوجود [illegible] لكون الشي

وثانيها ان الوجود لو كان نفس الماهية الممكنة لكان الحكم على السواد بانه
موجود تارة ومعدوم اخرى جاريا مجرى قولنا السواد سواد تارة وليس
بسواد اخرى والملازمة ظاهرة والفساد في اللازم كذلك والوجهان الاولان
دالان على ان الوجود ليس نفس الماهية فقط والذي تمسك به الخصم ان الوجود
لو كان مغايرا للماهية لزم احد الامرين وهو اما عدم تقدم المحتاج اليه بالوجود
على المحتاج او كون الشيء موجودا مرتين وكل واحد منهما محال اما الملازمة فلانه
على تقدير ان يكون الوجود زائدا على الماهية كان عارضا لها محتاجا الى الماهية لكونه
حالا فيها ثم لا يخلو من ان تكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود او لم تكن
كذلك فان كانت متقدمة فهو الامر الثاني وهو كون الشيء موجودا مرتين وان
لم تكن متقدمة فهو الامر الاول وهو عدم تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود
واما انتفاء كل واحد منهما فظاهر لحصول العلم الضروري بان كل ما يحتاج اليه
الشيء يجب تقدمه على ذلك الشيء بالوجود وبان كون الشيء موجودا مرتين محال
والجواب عنه انا لا نسلم انه لو كان زائدا على الماهية لكان عارضا لها حالا
فيها ومحتاجا اليها لجواز ان يحصل التركيب من الشيئين لا يكون لاحدهما احتياج
الى الاخر لا يقال لا يمكن التركيب من شيئين يحصل منهما حقيقة الا ان يكون
لاحدهما احتياج الى الاخر فانه لو وضع الحجر بجنب الانسان مثلا لم يحصل
ثم حقيقة لانا نقول لا يلزم من عدم حصول حقيقة من تركيب شيئين لا يكون
لاحدهما احتياج الى الاخر في صورة عدم حصول حقيقة من تركيب شيئين
تباينهما كذلك في جميع الصور ولئن سلمنا انه لا بد لاحدهما من احتياج الى
الاخر لكن لم لا يجوز ان يكون الاحتياج من جانب الماهية ولئن سلمنا ان الاحتياج
من جانب الوجود ولكن نختار ان الماهية لا تكون متقدمة عليه بالوجود
ولا يلزم عدم تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فان الحال في الماهية قسمان
احدهما الحال الذي هو غير الوجود فانه يجب تقدم الماهية على ذلك الحال
بالوجود والا لزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وهو ظاهر وثانيهما
الحال الذي هو الوجود فان الماهية غير متقدمة عليه بالوجود لانها
حينئذ

حينئذ هي هي تقبل الوجود وتصير موجودة به ولئن سلمنا ذلك لكن نقول
ان دليلكم دل على انه لا تغاير في الخارج بين الماهية والوجود وهذا مما
لا نزاع فيه وليس المراد من قولنا الوجود مغاير للماهية ان الوجود مغاير
للماهية الخارجية بل المراد منه ان الوجود مغاير للماهية من حيث هي هي
وما ذكرتموه لا ينافيه المسالة الرابعة ان وجود واجب الوجود نفس حقيقته
والا لزم احد الامرين وهو اما كونه داخلا فيها او خارجا عارضا لها لا سبيل
الى الاول والا لزم كونه مركبا فيلزم ان يكون ممكنا لاحتياجه الى اجزائه
التي هي غيره وكون المحتاج الى غيره ممكنا ولا سبيل الى الثاني والا لزم ان
يكون وجوده ممكنا فلا بد له من علة فعلته اما ماهية واجب الوجود واما
غيرها لا جائز ان يكون علته هي ماهيته والا لزم تقدم ماهيته على وجوده
بالوجود لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود وانه محال لان الوجود
الاول ان كان هو الوجود الثاني لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره لزم
كون الشيء موجودا مرتين وكل واحد منهما ظاهر الاستحالة ولا جائز ان يكون
علته غير حقيقته واجب الوجود والا لزم ان يكون ممكنا لاحتياجه في
وجوده الى غيره فيلزم الخلف ومنع الامام من صدق المقدمة القائلة
بان الماهية لو كانت علة للوجود لزم تقدمها بالوجود على الوجود بان قال
لم لا يجوز ان يكون الماهية من حيث هي هي فاعلة للوجود كما هي قابلة له
والجواب عنه بان نقول صدق تلك المقدمة ضروري لا يحتاج الى البرهان
والفرق الحاصل بين القابل والفاعل فان القابل للوجود لا بد ان
لا يكون له وجود لتقبل الوجود والا لزم كونه موجودا مرتين وليس الفاعل
كذلك فانه سبب لحصول الوجود والعلم الضروري حاصل بان كل ما كان سببا مفيدا
لوجود الشيء انه متقدم بالوجود على ذلك الشيء واعترض ايضا على قولهم ان الماهية
لو كانت مؤثرة في وجودها لزم تقدمها بالوجود على وجودها بان لا معنى
لتقدم العلة على المعلول الا تأثيرها فيه وح لم يكن منفصلة لم يكن استثناء
نقيض تاليها لتستنتج نقيض المقدم والجواب عنه بان نقول تقدم العلة
على المعلول

تحقق كون الوجود زائدا على الماهية

فيه ان وجود الواجب عين ذاته فليحفظ

غير تاثيرها فيه لكون تاثيرها فيه مشروطا بتقدمها عليه وامتناع كون
الشيء مشروطا بنفسه لوجوب تقدم الشرط على المشروط وامتناع كون الشيء
متقدما على نفسه نعم ولئن سلمنا ان تقدم العلة على المعلول هو نفس تاثيرها
فيه لكنه لا يضرنا في المطلوب لانا نقول الماهية لا يمكن ان يكون مؤثرة الا اذا
كانت في الاعيان فح يكون كونها في الاعيان شرطا في كونها في الاعيان وهو محال
واحتج من ذهب ان وجود الواجب ليس نفس حقيقته على صحة مذهبه بوجوه
احدها ان الوجود من حيث هو موجود يقتضي عروضه للماهية وحينئذ كذلك
يلزم ان يكون وجود الواجب عارضا للماهية فلم يكن ح نفس حقيقته اما
المقدمة الاولى فلانه لولاها لزم احد الامرين وهو اما ان يقتضي عدم
عروضه للماهية او لا يقتضي لا العروض ولا اللاعروض لا سبيل الى الاول
والا لزم عدم عروض وجود الممكنات لماهياتها وهو ضعيف لما ذكرنا ولا سبيل
الى الثاني والا لكان كل واحد من العروض واللاعروض بسبب خارج فلا عروض
واجب الوجود لعلة فيكون الواجب في تجرده عن الماهية محتاجا الى علة فيكون
ممكنا والمقدر خلافه واما المقدمة الثانية فلان الوجود لو اقتضى عروضه
للماهية كان وجود الواجب عارضا للماهية معللا بالعلة فلم يكن نفس حقيقته
وثانيها ان وجوده معلوم وماهيته غير معلوم وما هو معلوم غير ما هو غير معلوم فوجوده
غير حقيقته وثالثها انه لو لم يكن له ماهية ووجود لم يكن له وجوب لكونه نسبة
بينهما وانتفاء النسبة عند انتفاء المنتسبين او احدهما ولو لم يكن له وجوب
لم يكن واجبا والمقدر خلافه والجواب عن الاول اما اولا فلانا نختار انه
لا يقتضي شيئا من العروض واللاعروض ويمتنع حصول كل واحد منهما بعلة وانما يكون
كذلك لو كانا وجوديين وظاهر انه ليس كذلك فان اللاعروض امر عدمي والامور
العدمية لا تحتاج الى علة وجودية واما ثانيا فلانا نمنع الحصر فان من الجائز
ان يقتضي الوجود في بعض المواضع عروضه للماهية ولا عروضه في البعض الاخر
لكونه دالا على معناه بالتشكيك واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون مقتضاه
شيئا واحدا الا ترى ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار

وكذلك

وكذلك الحرارة فان بعضها يقتضي استعداد الحيوة وبعضها استعداد تبدل
الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات نعم لو كان الوجود ماهية
نوعية دالة على معناه بالتواطؤ كان مقتضاه شيئا واحدا وليس كذلك
لما ذكرناه والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان وجوده الخاص معلوم بل المعلوم
هو الوجود المشترك اللازم لسائر الوجودات ولا يلزم من كون لازم الشيء
معلوما كونه كذلك والجواب عن الثالث انا نمنع صدق الملازمة القائلة بانه
لو لم يكن له ماهية ووجود لم يكن له وجوب ونمنع ايضا كون الوجوب نسبة بينهما
فان الوجوب هو نفس حقيقة الواجب والذي يدل عليه انه لو لم يكن كذلك لزم
احد الامرين وهو اما كونه داخلا فيه واما كونه خارجا عنه والاول محال
والا لزم التركيب وهو منفي في الواجب والثاني ايضا محال والا لزم تقدم الصفة
الوجودية على وجود الماهية لتقدم وجوب الوجود على الوجود وانما قلنا
انه صفة وجودية لكونه مقتضيا لثبات الوجود وان سلمنا صدق المقدمة الاولى
ولكن لا نسلم صدق المقدمة الثانية وهي قولنا لو لم يكن له وجوب لم يكن واجبا
لجواز ان يكون واجبا لا لحصول الوجوب له بل لذاته والمسئلة الحادية
المعلوم فيه تعدد واثنينية لان علم العلة يوجب علم المعلول وكذلك علم
الشرط وليس علم غيرهما كذلك المسئلة السادسة ان الشيخ قال في الشفا العلم لا يصح
ان يعلم ويخبر عنه بل الاعدام المضافة الى الملكات ولقائل ان يقول ان هذا القول
اخبار عن العلم فالمحكوم عليه فيه ان كان علما مطلقا فبعض العلم المطلق
يصح ان يخبر عنه ويعلم فيلزم التناقض وان كان علما خاصا وكل علم خاص
يصح ان يعلم ويخبر عنه ينتج المحكوم عليه الذي اخبر عنه بانه لا يصح ان يعلم
ويخبر عنه يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو محال والجواب ان العلم المطلق لو لم يكن
معلوما لم يكن العلم المضاف معلوما لان الشيء ما لم يعلم لم يعلم اضافته الى غيره
والعلم المضاف لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بالعلم المطلق ويمكن ان يجاب عنه
بان يقال ان المحكوم عليه علم خاص اخبر عنه بانه يمتنع ان يعلم ويخبر عنه ان
لو كان علما مطلقا ولا امتناع في ذلك والحق في ذلك ان الطل وهو من العلم المطلق

والعلم الخارجي

والعلم الذهني بعوضه الوجود والثبوت في الذهن لانه نفس الوجود
واللازم كون الشي نقيضه وانه محال واذا عرض للعلم المطلق ثبوت في الذهن
لم يكن علما مطلقا بل يكون علما خاصا اخبر عنه بامتناع العلم به والاخبار
عنه حال كونه علما خاصا اذ لو كان علما مطلقا وظاهر انه لا امتناع في
ذلك قوله الحكما يقولون الموجود يكون خارجيا الى قوله وكذلك المعدوم
اعلم ان الحكما يقولون الموجود اما ان يكون موجودا في الخارج كالانسان والفرس
وافرادهما واما ان يكون موجودا في الذهن كشريك الباري تعالى وبحر من زيبق
وجبل من ياقوت اذا كانت متصورة واما ان يكون موجودا في الذهن والخارج معا
كما اذا تصورنا الموجودات الخارجية فانها ح يكون موجودة في الذهن والخارج
وكذلك المعدوم قد يكون معدوما في الخارج فقط كشريك الباري تعالى اذا تصور ذهنا
وقد يكون معدوما في الذهن فقط كالانسان اذا لم يتصور وقد يكون معدوما
في الخارج وفي الذهن كالمعدومات الخارجية اذا لم يتصور وكشريك الباري اذا
لم يتصور ومن حيث انه من المعدومات الخارجية يكون معدوما في الخارج
ومن حيث انه غير متصور يكون معدوما في الذهن والمتكلمون ينكرون الوجود
الذهني ويستدلون على ذلك بانه لو حصلت الحرارة والبرودة في الذهن لزم
اجتماع الضدين في محل واحد ولصار الذهن حارا وباردا وانه محال والجواب
عما مر منع كون تصور الحرارة والبرودة ضدين ومنع اقتضائهما
صيرورة الشي حارا وباردا او منع الذهن محلا لهما على تقدير ان لو كان تصورهما
مقتضيين لهما والذي يدل على الوجود الذهني انا نتصور الاشيا المعدومة
ونحكم عليها باحكام ايجابية والمتصور والمحكوم به باحكام ايجابية لا بد ان يكون
له وجود واذ لم يكن في الخارج تعين ان يكون في الذهن وهو الوجود الذهني قوله
اصل اخر كل ما يمكن ان يعبر عنه فاما ان يجب وجوده او يجب عدمه او
لا يجب شي منهما فالاول هو الواجب والثاني هو الممتنع او المحال والمستحيل والثالث هو
الممكن او الجايز اعلم ان كل مفهوم يعبر عنه بلفظ لا يخلو اما ان يجب وجوده او
لا يجب وجوده فالاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يكون يجب عدمه او لا يجب والاول

هو

هو المسمى بالممتنع عند الحكما والمحال والمستحيل عند المتكلمين والثالث هو المسمى
بالممكن عند الحكما والجايز عند المتكلمين لا يقال السبب التام لوجود الممكن ان
كان موجودا وجب وجود ذلك الممكن وان لم يكن موجودا وجب عدمه واذا كان
كذلك لزم دخول هذا القسم في القسمين الاولين فجعله قسما ثالثا غيرهما محال
لانا نقول انا نقسم المفهوم هكذا كل مفهوم اذا اعتبر نسبته الى الخارج من
غير اعتبار شي اخر معه فاما ان يجب وجوده واما ان يجب عدمه واما ان
لا يجب شي منهما والاول هو الواجب والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن بالامكان
الخاص وعلى هذا لا يتوجه ما ذكرتموه من المحال لامتناع دخول القسم الثالث
في القسمين الاولين ثم قال المصنف اما الواجب فاما ان يكون وجوبه لا من
غيره وهو الواجب لذاته واما ان يكون وجوبه من غيره فيكون واجبا
لغيره ممكنا بذاته وكذلك الممتنع وما يفيد وجود غيره يسمى موجبا او علة
وذلك الغير يكون موجبا او معلولا اعلم ان هذا الواجب غير الواجب
الذي ذكره اولا لكونه شاملا للواجب بالغير وامتناع كون الاول
شاملا له واذا كان كذلك فنقول الواجب هو الذي يجب وجوده اما ان يكون
وجوب وجوده لذاته اولا لذاته فان كان الاول فهو الواجب لذاته الذي ذكره
وان كان الثاني فهو الممكن لذاته الواجب لغيره كالممكنات الموجودة لوجود
عللها فان وجوب وجودها لوجود علتها وكذلك الممتنع اما ان يكون عدمه لذاته
اولا لذاته بل لعدم علة وجوده فان كان الاول فهو الممتنع لذاته كشريك
الباري وان كان الثاني فهو الممكن لذاته الممتنع بغيره وهذا الممتنع الذي
ذكره اولا لكونه شاملا للممكن الخاص وامتناع كون الممتنع الاول كذلك قوله وما
يفيد وجود غيره الى قوله موجبا او معلولا اعلم انه لما علم ان وجود الشي
وعدمه قد يكون بالذات وقد يكون بالغير قال ما يفيد وجود غيره او عدم
غيره يسمى موجبا عند المتكلمين وعلة عند الحكما ويسمى ذلك الغير موجبا عند
المتكلمين ومعلولا عند الحكما قوله والممكن لذاته يكون متساوي النسبة الى
طرفي وجوده وعدمه فان كان له موجب كان موجودا وان لم يكن له موجب بقي على

حالة العدم

ويكون عدمه موجبا لكان علة لعدمه اعلم ان هذا اشارة الى خاصية الممكن
لذاته وهي وجود الممكن لذاته وعدمه بالنسبة اليه على السوية و
لا يكون احدهما اولى بالنسبة اليه والا لكان لاحدهما رجحان والاخر مرجوحا
وهو محال لان طرف المرجوح لا يخلو من ان يكون ممكن الوقوع او لا يكون
وايا ما كان يلزم المحال اما اذا كان ممكن الوقوع فلان وقوعه اما لعلة
او لا لعلة لا سبيل الى الثاني لان تساوي الطرفين لا يترجح احدهما على
الاخر لا لعلة فعلم ترجيح المرجوح بطريق الاولى ولا سبيل ايضا ان يكون لعلة
لان علة حصول الراجح لا يكون هو الاولوية وحدها بل يكون هي مع عدم شرط المرجوح
والمفقود انما هي العلة هذا خلف واما اذا لم يكن ممكن الوقوع فالطرف الراجح
يكون حينئذ اما واجبا او ممتنعا والمفروض خلافه واذا ثبت ان الممكن متساوي
النسبة الى وجوده وعدمه لزم ان لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والعلم
به ضروري بل هو مركوز في فطرة الصبيان والبهائم فانك لو لطمت وجه صبي
وقد غفلت عنه اللطمة من غير فاعل لم يصدق فيه وان الحمار اذا احس بصوت
خشبة فزع منه لانه تقرر في ذهنه ان صوت الخشبة بدونها محال واذا ثبت ان
احد طرفيه لا يترجح على الاخر الا لمرجح فمرجحه اي موجده ان كان موجودا لزم ان
يكون هو ايضا موجودا وان لم يكن موجودا يكون هو معدوما فوجود العلة يكون
علة لوجود المعلول لا يمكن ان يكون علة لعدم المعلول وعدمها لعدم المعلول يكون
علة لعدم المعلول لا يقال ان عدم العلة لا يمكن ان يكون علة لعدم المعلول لكون
العلية مناقضة للاعلية التي هي عدم لكونها محمولة على العدم واذا كان اللاعلية عدمية
يلزم ان يكون العلية ثبوتية واذا كان كذلك لزم ان يكون الموصوف بالعلية ثابتا
والا لزم اتصاف العدم بالصفة الوجودية وهو محال واذا كان كذلك لم يصلح العدم
للعلية ولان العدم لا تميز فيه ولا تعدد ولا هوية وح لم يكن جعل بعض الاعدام علة
للبعض الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال لانا نقول الجواب عن
الاول ان المراد من قولنا عدم العلة علة لعدم المعلول ان عدمها علة لعدمه في العقل
فعلا اذا اتصل ثم كان المعلول الذي عدم ما اجيب بقولنا لعدم علته وعلى هذا لا يتوجه

ما ذكره

ما ذكروه وعن الثاني انا لا نسلم ان الاعدام لا تعدد ولا تميز فيها ان اراد بها
اعدام الملكات واذا كان بينها تميز فيصح جعل بعضها كعدم العلة علة لبعضها كعدم
المعلول من غير عكس ونسلم انها لا تميز فيها ان اراد بها الاعدام المطلقة لكن
لم نجعل الاعدام المطلقة بعضها علة لبعض ليلزم ترجيح من غير مرجح ثم اعلم
ان في هذا الاصل مسائل المسئلة الاولى في تفسير الوجوب والامتناع والامكان
اما الوجوب فقد فسر بضرورة الوجود وهو استحقاقه وجود الشيء لذاته
وقد يعبر عنه بعدم الافتقار الى الغير واما الامتناع فهو استحقاقه
الشيء عدمه لذاته واما الامكان فهو استحقاقه الشيء لذاته انه غير مستحق للوجود والعدم
لذاته والممكن لذاته لم هذه الصفة فيحتاج في وجوده وعدمه الى غيره بالضرورة
المسئلة الثانية في ان هذه المفهومات اعني الوجوب والامتناع والامكان ثبوتية
كلها ام عدمية ام بعضها عدمي والبعض الاخر ثبوتي واستدلوا على كل واحد منها
وابطلوه لكن الحق فيها انها اعتبارات عقلية عند تصور هذه المفهومات حال
المعقولات اذا تعقلت ونسبتها الى الخارج فانه يلحقها اما الوجوب واما الامتناع
واما الامكان المسئلة الثالثة في خواص الواجب لذاته منها امتناع كونه مركبا
لان كل ما كان مركبا يحتاج الى اجزائه التي هي غيره وكل ما كان محتاجا الى غيره يكون
ممكنا فلو كان الواجب لذاته مركبا لكان ممكنا لذاته بالامكان الخاص هذا خلف
ومنها امتناع كون الواجب لذاته واجبا لغيره لان كونه واجبا لذاته يستلزم
كون عدم وجوده من غيره وكونه واجبا لغيره يستلزم كون وجوده من غيره فلو
كان الواجب لذاته واجبا لغيره لزم ان يكون وجوده من غيره وان لا يكون وهو
اجتماع النقيضين وانه محال ومنها امتناع كون الواجب لذاته صادقا على اشياء
فوق واحد في الخارج على ما يجيء في مسئلة التوحيد ومنها ان وجوده لا يكون زائدا على
ماهيته لما عرفت في الكتاب ومنها ان الواجب لذاته لا يصح عليه العدم لانه لو
جاز عليه لم يكن وجوده من ذاته وقد فرض كذلك هذا خلف المسئلة الرابعة في خواص
الممكن لذاته منها ان يكون نسبة الوجود والعدم اليه على السوية ومنها انه لا يترجح
احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وقد ذكرنا هاتين الخاصيتين في بيان الاصل وانه

لا يترجح احد طرفيه

على الاخر الا الموجب لنعم ان يكون العلم اثر المؤثر لكنه يستحيل ان يكون كذلك لكونه نفيا
محضا واستحالة كون النفي المحض اثر المؤثر لانا نقول لا نسلم ان علم الممكن نفي محض
بل علم الملكة نشأ ويطرح وجوده على عدم لا يكون الا في الفعل فالموجب لا يكون
الا عقليا فيكون علم المعلول مستغنيا في الفعل عن علم العلة مع تعليل علم المعلول
بعدم العلة في الفعل ومنها ان الممكن لذاته مسبوق بوجوب سابق وبوجوب لاحق اما الاول
فلانه ما لم يجب لم يوجد وهذا الوجوب هو السابق واما الثاني فلانه حال كونه
موجودا امتنع ان يكون معدوما وكذلك اذا كان معدوما امتنع ان يكون موجودا
وهذا هو الوجوب اللاحق ولا يوجد ممكن خاليا عن هذين الوجوبين ومنها
ان علة احتياج الممكن الى العلة والمؤثر هل هي الامكان او الحدوث فذهب الحكما
الى ان علة احتياجه هي الامكان وليست الحدوث وذهب المتكلمون الى عكس ذلك
واستدل الحكما عليه بان الحدوث صفة للوجود فيكون متاخرا عن الوجود لتاخر صفة
الشيء عنه وذلك الوجود متاخر عن الايجاد والايجاد متاخر عن احتياج الممكن الى المؤثر
واحتياج الممكن الى المؤثر متاخر عن سبب الاحتياج اليه واذا كان كذلك لم يكن
سبب الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث والا لزم تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو ظاهر
الاستحالة واذا بطل ان يكون علة احتياج الممكن الى المؤثر هي الحدوث تعين ان يكون
هي الامكان ولقايل ان يقول يعارض هذا الدليل بان يقول ان الامكان صفة للممكن
الوجود فيكون متاخرا عنه عن سبب احتياجه اليه فلو كان علة الاحتياج الممكن الى
المؤثر لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب ويمكن ان يجاب عنه بان يقال لا نسلم كون الامكان
صفة وجودية للممكن بل الامكان اعتبار عقلي يعرض للممكن عند تعقله ونسبته الى
الخارج واذا كان كذلك لم يكن الامكان متاخرا عن الوجود بل يكون متقدما على الايجاد
اذا كان الامكان اعتبارا عقليا ليس بموجود في الخارج لم يصلح ان يكون علة الاحتياج
الممكن الى العلة التي هي موجودة في الخارج لانا نقول لا نسلم ان احتياج الممكن الى العلة
امر موجود في الخارج بل هو ايضا اعتبار عقلي والامكان ايضا اعتبار عقلي ويصح تعليل
الاعتبارات العقلية بعضها ببعض واستدل المتكلمون على مذهبهم بان الامكان
لو كان علة الاحتياج الممكن الى علته لزم ان يكون الاحتياج حاصلا في كل موضع يحصل فيه
الامكان

والوجود متاخر عن الايجاد والمتاخر عن احتياج الممكن الى المؤثر المتاخر ع

الامكان علة بالعلة واللازم باطل فالملزوم كذلك اما بطلان اللازم فاستغناء
القديم عن المؤثر مع كونه ممكنا لان تاثير المؤثر في الشيء اما ان يكون حال وجوده بل يكون
حال حدوثه والحدوث ممتنع من القديم فتاثير المؤثر فيه يكون ممتنعا واذا كان كذلك
لا يكون الامكان علة للحاجة مع علم تحقق احتياجه الى المؤثر وامتناع تحقق
العلة بدون تحقق المعلول ومنها ان الممكن حال بقائه هل هو مستغن عن المؤثر او
ليس كذلك واستدل الحكما على انه لا يستغني عن المؤثر حال بقائه بان علة احتياجه
الى المؤثر هي الامكان والامكان باق دائما والا انقلاب الشيء من الامكان الى الوجوب
او الى الامتناع وهو محال واذا كان علة احتياج الممكن الى المؤثر باقية دائما وجب
ان يكون احتياجه الى المؤثر باقيا دائما عملا بالعلة واحتج المتكلمون على صحة مذهبهم
بانه لو كان محتاجا الى المؤثر حال البقاء فالمؤثر اما ان يؤثر في وجوده الباقي او يؤثر
في امر متجدد والاول باطل والثاني كذلك تحصيلا للحاصل وانه محال والثاني باطل
الى الثاني والا لم يكن مؤثرا في الباقي بل في الامر المتجدد هو المفروض خلافه واجاب
الحكما عنه بانه يؤثر في وجود الباقي ومنعوا قولهم ان تاثيره فيه يكون تحصيلا
للحاصل وانه محال لجواز ان يكون تاثيره في وجوده بان يبقيه وهو لا يلزم الذي
ذكروه ومنها ان الامكان للممكن واجب والا لجاز زواله عنه فجاز انقلاب الممكن
واجبا او ممتنعا قوله اصل الشيء كل ما يمكن ان يتصور فان امكن تصوره لا مع
غيره فهو ذات والا فهو صفة مثلا اذا قلنا موصوف عينا انه شيء له صفة
فالشيء هو الذات قولنا له صفة هو صفته معناه ان كل متصور لا يخلو
من ان يمكن تصوره من غير قياس الى غيره او لا يمكن تصوره الا بالقياس الى غيره فان
كان الاول فهو المسمى بالذات وان كان الثاني فهو المسمى بالصفة والواسطة
والحال مثلا اذا قلنا انا نعني به شيئا له علم فالشيء هو الذات وقولنا له علم صفته
وكذلك اذا قلنا اسود فانا نعني به شيئا له سواد فالشيء هو الذات وله سواد هو
الصفة وهذه الصفة عند الحكما من مقولة الملكة غير نحتها الاضافة فان الاخبار
عن كل الشيء الذي عرض له الصفة والعلم ويمكن من غير ان يقاس الى شيء اخر وعن هذه
الصفة لا يمكن الا بالقياس الى الصوفية قوله اصل الشيء كل موجود فاما ان يكون

عالم ع

لوجوده اول او لا محال ان
يكون لا وجوده متقدما

على وجوده ويسمى محدثا واما ان لا يكون لوجوده اول ويسمى قديما وازليا اعلم ان
كل موجود فاما ان يكون لوجوده اول او لا والاول يكون كل ما كان كذلك والاول هو المحدث
وان كان الثاني فهو القديم والازلي واذا ثبت ان لوجود المحدث اولا فلا وجوده
يكون متقدما على وجوده ثم اعلم ان العبارات التي ذكرت في تعريف المحدثات
يكون حاصلها يرجع الى الوجهين احدهما انه مسبوق بالعدم وثانيهما انه مسبوق بالغير
ولا خفاء ان الثاني اعم من الاول لان ما كان مسبوقا بالعدم يكون مسبوقا بالغير وليس كل
ما كان مسبوقا بالغير يكون مسبوقا بالعدم من حيث المفهوم لكون الغير اعم من
العدم فان العالم مسبوق بالغير وهو واجب الوجود وليس مسبوقا بالعدم عند
الفلاسفة ولما كان القديم مقابلا للمحدث وكان المحدث مفسرا بالوجهين لزم ان
يكون القديم مفسرا بالوجهين ايضا ان لا يكون مسبوقا بالعدم وان لا يكون مسبوقا
بالغير هذا عند المتكلمين اما عند الحكماء فقد يراد بالحدوث وجود الشيء بعد عدمه
في زمان مضى وبهذا التفسير لا يكون العالم حادثا لانه لو كان كذلك لزم ان يكون
عدمه في زمان مضى فيلزم ان يكون الزمان موجودا على تقدير عدمه هذا خلف وقد
يراد به كون الشيء بحيث يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم لانه
بهذا الوصف متقدم على استحقاقية احدهما من غيره لكون هذا الوصف للشيء الممكن
لذاته وكون استحقاقية لاحدهما له من غيره وما بالذات اقدم مما بالغير فهذا الوصف
للشيء الممكن اقدم من استحقاقيته لاحدهما والاول هو المسمى بالحدوث الزماني
والثاني هو المسمى بالحدوث الذاتي والزمان وساير الممكنات محدثة عندهم بهذا
المعنى الا عندنا وهو الكائنة بعد اللاوجود ولم تكن وللقدم معنيان ايضا بازاء المفهومين
الحدوث احدهما القدم المقابل للحدوث الاول وهو نفي كون الشيء بعد عدمه في زمان
مضى والقدم المقابل للحدوث الثاني هو كون الشيء بحيث يستحق من ذاته استحقاقية
الوجود او العدم قوله طاب ثراه والتقدم يكون بالذات كتقدم الموجد على ما
يوجده او بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او بالزمان كتقدم الماضي على الحاضر
او بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم او بالوضع كتقدم الاقرب على الابعد
والمتكلمون يزيدون على ذلك التقدم بالذات كتقدم الامس على اليوم اعلم انه

قال

قال المحقق هو الذي يكون لا وجوده متقدما على وجوده احتاج الى ذكر اقسام
التقدم ليعرف ان تقدم اللاوجود على الوجود باي نحو من انحاء التقدم واذا عرفت
ذلك فنقول ان اقسام التقدم خمسة عند الحكماء بالاستقراء احدها التقدم
بالذات والعلية كتقدم السراج على الضوء فان ضوء السراج متاخر عن
السراج وان امتنع تقدم احدهما عن الاخر بالزمان فذلك النوع هو
المسمى بالتقدم بالذات والعلية وثانيها التقدم بالطبع كتقدم الشرط على
المشروط مثل تقدم الواحد على الاثنين والفرق بين هذا التقدم والتقدم الاول
بعد اشتراكهما في ان المتاخر في كل واحد منهما لا يوجد الا بعد وجود المتقدم ان
المتقدم في التقدم الاول مستلزم للمتاخر وليس المتقدم في التقدم الثاني
كذلك وثالثها التقدم بالزمان والمراد من هذا التقدم ان لا يكون المتقدم والمتاخر
معا بالزمان وسواء كانا مجامعين لهما كتقدم الشيخ على الشاب او لا يكون كذلك كتقدم
الماضي على الحاضر ورابعها التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل وكتقدم
العالم على متعلمه وخامسها التقدم بالرتبة او الوضع الذي يكون التقدم
المكاني صنفا منه كتقدم الامام على المأموم وكتقدم الاقرب على الابعد وكتقدم
النوع السافل على النوع العالي وهذا التقدم انما هو باعتبار المرتب الواضع
ولهذا سمي بالتقدم بالوضع والرتبة فان الامام يكون متقدما على المأموم
اذا ابتدا من المحراب وبالعكس اذا ابتدي من اخر وكذلك النوع السافل متقدم على
العالي ان ابتدي منه ويتاخر اذا ابتدي من العالي ثم اعلم ان التقدم في المتقدم
بالعلية والطبع تقدم حقيقي وفيما سواه ليس بحقيقي لان المتقدم بالزمان
وبالوضع والشرف يمكن ان يصير بالعرض متاخرا وهو لان المقتضي لتقدمه امر
عارض له بخلاف المتقدم في القسمين الاولين لان المقتضي لتقدمه هو ذاته
لا غير والمتكلمون يزيدون على هذه التقدمات تقدما اخر يسمونه تقدما رتبيا
كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض فان هذا التقدم خارج عن التقدمات
التي ذكرها الحكماء واما عند الحكماء فالزمان متصل واحد لا جزء له بالفعل في
الخارج ويقبل انقسامات غير متناهية واذا لم يكن له جزء في الخارج لم يكن بعض

اجزائه متقدما على بعضه في الخارج لا اذا

اعتبر العقل لم احرا فيه يلحقه التقدم والتاخر لذاته لا بزمان آخر غيرهما واذا فائدة
عرفت ذلك فنقول العالم محدث عند المتكلمين فلا وجوده متقدم على وجوده
وههنا قالت الحكماء تقدم لا وجوده على وجوده لا يجوز ان يكون بالعلية لان
العدم لا يكون علة للوجود ولا بالشرف لامتناع كون العدم اشرف من الوجود
ولا بالوضع وهو ظاهر ولا بالزمان والا لزم ان يكون العالم حين كونه معدوما
لانه لو كان عدمه متقدما على وجوده بالزمان لزم ان يكون عدم العالم في زمان
لم يكن وجوده فيه بل بعده فيكون قبل وجود العالم زمان وهو من لواحق الحركة
التي هي من لواحق الجسم الذي هو جزء من العالم فيلزم وجود العالم حين فرض عدمه
وهو محال واما التقدم بالطبع فهو ثابت بالاتفاق لان العالم ممكن لذاته
فله من ذاته استحقاق لا استحقاقية الوجود والعدم وله من غيره الوجود
وما بالذات اقدم مما بالغير لانه يلزم من ارتفاع ما بالذات ارتفاع ما
بالغير ولا يلزم من ارتفاع ما بالغير ارتفاع ما بالذات ولا يعني من التقدم
بالطبع سوى ذلك اما الاول فلانه اذا ارتفع ما بالذات ارتفع الذات
لاستلزام ارتفاع المعلول ارتفاع العلة واذا ارتفع الذات امتنع حصول
صفة له من الغير واما الثاني فلجواز ان يكون ارتفاع ما بالغير بسبب ارتفاع
الغير لا بسبب ارتفاع الذات هذا على تقدير ان كان المحدث مفسرا بكونه مسبوقا
بالعدم اما لو فسر بكونه مسبوقا بالغير على معنى ان الغير يكون متقدما على وجوده
فالحكماء يقولون ان اردتم بذلك ان واجب الوجود متقدم على العالم بالعلية
والشرف والطبع فذلك مما لا نزاع فيه لكنه لا يقتضي الحدوث الذي تقصدونه
واما التقدم الوضعي الذي التقدم المكاني نوع منه فهو منتفي عنه بالاتفاق
وبتقدير ثبوته لا يحصل مقصودكم واما التقدم بالزمان فهو باطل والا لزم ان
يكون تعالى زمانيا وعلى تقدير تسليم التقدم الزماني يلزم قدم العالم والمتكلمون
اجابوا عن هذا السؤال بان عدم العالم يكون متقدما على وجوده بتقدير الزمان
وكذلك واجب الوجود يكون متقدما على وجود العالم بتقدير ازمنة غير متناهية
او قالوا ان عدم العالم يكون متقدما على وجوده بغير هذه التقدمات الخمس فان

الدليل

الدليل لم يقم على ان التقدمات منحصرة في هذه الخمس لما نرى ان بعض اجزاء
الزمان متقدم على بعض لا بالتقدمات الخمس كذلك تقولون في تقدم الباري
تعالى وجود العالم اعلم ان المعية ايضا تنقسم باقسام التقدم والتاخر فان
المعية قد تكون بالزمان كالشيئين اللذين يكونان موجودين معا في زمان واحد وقد
يكون بالعلية والمعلولية كالعلتين المقتضيتين لمعلول واحد وكالمعلولين
اللذين صدرا عن علة واحدة وقد يكون بالطبع كالواحدين اللذين تركب منهما
الاثنان وقد يكون بالشرف كالمتعلمين الذين نسبتهما عند معلم واحد او المعلمين
الذين نسبتهما عند متعلم واحد وقد يكون بالوضع كالشخصين اللذين في صف واحد
او النوعين الداخلين تحت جنس واحد قوله اصل آخر كلما يوجد مباحث الجواهر
من الممكنات فاما ان يوجد قائما بنفسه كالانسان وهو الجوهر او يوجد قائما
بغيره كالحركة وهو العرض ويسمى العرض حالا وذلك الغير محلا اعلم ان كل موجود
من الممكنات اما ان يكون قائما بذاته او لا يكون كذلك بل يكون قائما بغيره فان
كان الاول فهو المسمى بالجوهر وان كان الثاني فهو المسمى بالعرض فالجوهر هو الموجود
الممكن القائم بذاته كالانسان والعرض هو الموجود الممكن القائم بغيره كالحركة
ويسمى العرض حالا ويسمى ذلك الغير الذي هو قائم به محلا انما قيد قوله كلما يوجد
بقوله من الممكنات لئلا يلزم اطلاق الجوهر على واجب الوجود لانه لو قال كل
ما يوجد فاما ان يكون قائما بذاته وهو الجوهر لدخل فيه واجب الوجود ولكنه
لم يطلق عليه لفظ الجوهر قوله والحكماء يقولون الحال ان كان سببا لقوام محله
كالانسانية لبدن الانسان كان صورة ومحله مادة وان لم يكن كذلك كالبياض
في الجسم كان عرضا ومحله موضوعا والجوهر عندهم كلما لا يكون في موضوع
سواء كان صورة او مادة او مركبا منهما وهو الجسم عندهم او غير ذلك اعلم
ان كل ماهيتين حصل احديهما في الاخرى لا بد وان يكون لاحديهما حاجة الى الاخرى
والا امتنع التركيب منهما واذا كان كذلك فلا يخلو من ان يكون المحل مستغنيا عن
الحال من كل الوجوه او لم يكن فان كان الاول كالجسم الذي هو محل البياض يسمى المحل
موضوعا والحال عرضا وان كان الثاني يسمى المحل مادة وهيولى والحال صورة

فالمحل اعم من الموضوع
والحال اعم من العرض وكل

ما لا يكون في محل لا يكون في موضوع وليس كل ما لا يكون في موضوع لا يكون في
محل لان رفع العام مستلزم لرفع الخاص ولكن رفع الخاص ليس مستلزما لرفع
العام وكذلك كل ما لا يكون حالا لا يكون عرضا وليس كل ما لا يكون عرضا لا يكون
حالا لعين ما ذكرنا فالحال باصطلاح الحكما اعم من الحال باصطلاح المتكلمين وكذلك
المحل باصطلاح الحكما اعم منه باصطلاح المتكلمين والمحل عند الحكما قد يحتاج
الى الحال وقد لا يحتاج ولكن عند المتكلمين ليس كذلك لوجود علم احتياج
المحل الى الحال عندهم فالجوهر عند الحكما كل ما لا يكون في موضوع اي كل ماهية
اذا وجدت في الاعيان كان لها وجود لا في موضوع فعلى هذا لا يكون واجب الوجود
جوهرا لانه لا يصدق عليه انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كان لها وجود
لا في موضوع اذ ليس له ماهية سوى الوجود وبعبارة اخرى واجب الوجود عينه
اذ ليس له ماهية وراء وجوده والعرض ماهية اذا وجدت في الاعيان كان لها
وجود في موضوع والموضوع محل يتقوم من غير احتياج الى الحال والمادة محل يتقوم
بالحال فالجوهر اما مادي او غير مادي والاول اما نفس المادة واما متقوم بالمادة
واما المتقوم بالمادة والاول هو المسمى بالمادة او بالهيولى والثاني هو المسمى
بالصورة والثالث هو المسمى بالجسم المركب منهما والثاني اعني غير المادي هو المسمى
بالمفارق اما ان يتصرف في المادة تصرفا او لا يتصرف فان تصرف فهو النفس وان
لم يتصرف فهو العقل فالجوهر خمسة مادة وصورة وجسم وعقل ونفس واشار
الى الاخيرين من هذه الاقسام بقوله او غير ذلك اعلم ان المشهور عند الحكما ان الجوهر
جنس لما تحته من الجواهر واعترض بعضهم عليه بان الجوهر لو كان جنسا للانواع
الجوهرية لكانت الانواع مشتركة فيه ومتمايزة بالفصول ثم ان تلك الفصول لم
يجز ان يكون عرضا والا لزم تقوم الجوهر بالعرض وانه محال ولم يجز ان يكون جوهرا
ايضا والا لكان مندرجا تحت الجنس اعني الجوهر فيستدعي فصلا اخر فيلزم ان
يكون للفصل فصل اخر لا الى نهاية قلنا نختار ان الفصول جواهر قوله فيستدعي
فصلا اخر قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر جنسا لتلك الفصول اي
يصدق عليها صدق الاجناس وظاهر انه غير لازم لان صدق شي على شي لا يقتضي
كونه

51

كونه ذاتيا له وابطل بعضهم ايضا كون الجوهر جنسا لما تحته بان قال الجوهر موجود
لا في موضوع ولا يجوز ان يكون الموجود جنسا لما تحته لانه ان كان جوهرا لزم
كون الجوهر جزءا من العرض وان كان عرضا لزم تقوم الجوهر بالعرض وكلاهما
غير جائز ولا يجوز ان يكون لا في موضوع جنسا لما تحته لكونه امرا عدميا والامور
العدمية لا تصلح ان تكون اجناسا والجواب عنه على تقدير صحة هذا الدليل
ان نقول سلمنا ان الموجود لا في موضوع ليس بجنس لما تحته ولكن لا يلزم منه
ان لا يكون الجوهر جنسا لما تحته وذلك ظاهر لان الموجود لا في موضوع لازم من
لوازم الجوهر ولا يلزم من عدم كون لازم الشي جنسا لما تحته ان لا يكون ذلك
الشي جنسا لما تحته لجواز ان يكون جنسا لما تحته ولا يكون لازمه كذلك قوله
واما عند المتكلمين فالجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى يسمون كل جزء منها بالجوهر
الفرد وتاليفه عند الاشاعرة من جوهرين فصاعدا وعند المعتزلة
اما من اربعة جواهر واما من ثمانية جواهر فصاعدا لكون الجسم عندهم ما هو
الطويل العريض العميق والجوهر الفرد عند الحكيم ممتنع الوجود اعلم ان الجسم
عند المتكلمين مؤلف من اجزاء لا تتجزى لا قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا
ويسمون كل جزء منها بالجوهر الفرد وعند الحكماء مؤلف من الهيولى والصورة
ووجود الجوهر الفرد ممتنع عندهم والجسم مؤلف عند الاشاعرة من جوهرين
من هذه الجواهر فصاعدا وعند المعتزلة اما من اربعة اجزاء بان يوضع ثلثة
ليحصل طول وعرض ثم يوضع جزء اخر فوق الثلثة ليحصل عمق ايضا واما من ثمانية
اجزاء بان يوضع اربعة ليحصل طول وعرض ثم يوضع فوق تلك الاربعة اربعة
اخرى ليحصل عمق والجسم عندهم ما كان ذا طول وعرض وعمق بخلاف الاشاعرة
ثم انا نذكر ادلة كل واحد من المتكلمين والحكما اما المتكلمون فقد استدلوا
على ان الجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى بوجهين احدهما ان الحركة والزمان مؤلف منهما
ومتى كان كذلك يلزم ان يكون الجسم كذلك اما المقدمة الاولى فلان الحركة
موجودة في الحال والا لم تكن موجودة لامتناع وجودها في الزمان الماضي والمستقبل
لانعدام الماضي والمستقبل والحركة الموجودة في الحال غير منقسمة والا لم تكن
موجودة لانها غير قاره ومن فرض انها

موجودة في الحال هذا خلف واذا اثبتنا ان الحركة الموجودة في الحال غير منقسمة
فبعد انقضاء ذلك الجزء يحصل جزء آخر وهكذا ينقضي جزء ويحصل جزء آخر فثبت
ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى وهكذا القول في الزمان لان الزمان الحاضر
لا يكون منقسما والا لم يكن حاضرا لكونه غير قار الذات هذا خلف فبعد انقضاء
ذلك الجزء يحصل جزء آخر وهكذا القول في المسافة الرابع فثبت ان الزمان
ايضا مؤلف من اجزاء غير متجزية اما المقدمة الثانية فنقول ان القدر الذي
يتحرك عليه المتحرك بالحركة الغير المنقسمة في الزمان الغير المنقسم لا يكون منقسما
والا لزم انقسام الحركة والزمان اللذين فرضناهما غير منقسمين هذا خلف
لان الحركة وزمان تلك الحركة في نصف ذلك القدر يكونان اقل منهما في كل ذلك القدر
فيلزم انقسامهما وقد فرضناهما خلافه وثانيها ان النقطة موجودة ومتى كان
كذلك لزم المدعى اما المقدمة الاولى فلان النقطة طرف الخط الذي هو طرف السطح الذي
هو طرف الجسم الموجود وطرف الموجود موجود ولانها ذات وضع وكل ما كان كذلك
فهو موجود ولان الكرة الحقيقية تماس السطح المستوي بنقطة والا لزم انقسام
موضع الملاقي فيلزم ان يكون الخط المستقيم موجودا في الكرة هذا خلف
اما المقدمة الثانية فلانه اذا ثبت وجودها فنقول انها اما متحيزة او
لم تكن فان كان الاول لزم وجود الجوهر الفرد لانا لا نعني بالجوهر الفرد سوى
كل متحيز غير قابل للقسمة وان لم تكن متحيزة فلا بد ان تكون حالة او منتهية
في الآخرة الى محل متحيز فمحلها لا يجوز ان يكون منقسما والا لزم انقسام النقطة
لانقسام محلها واذا لم ينقسم محلها لزم ثبوت الجوهر الفرد والجواب اما
عن الحجة الاولى بان الزمان والحركة متصل ولها جانبية والفصل المشترك
بين اقسام المتصل لا يكون من جنسها واذا كان كذلك لم يكن ما فرضتم في الحال
حركة ولا زمانا بل طرف الحركة والزمان ولئن سلمنا ذلك لكن لم يحصل مطلوبكم
لانا نقول ما تريدون بالانقسام في قولكم الحركة الحاضرة غير منقسمة ان اردتم
به الانقسام الفعلي او الوهمي فان اردتم الاول فلا نسلم انها غير منقسمة بالفعل
ولا يلزم منه مطلوبكم لان مطلوبكم عدم انقسامه بالفعل والوهم وما ذكرتموه

غير

غير دال على انه غير منقسم بالوهم لجواز ان لا يكون منقسما بالفعل فيكون منقسما
بالوهم وان اردتم الثاني فنقول انها تنقسم بالوهم ويلزم انقسام ذلك الجزء
ايضا بالوهم فلم يلزم مطلوبكم وعن الحجة الثانية بان نقول لا نسلم بانها لو كانت
حالة في محل منقسم لزم انقسامها بانقسام المحل وانما يلزم ان لو كان حالا فيه
على سبيل السريان كالسواد الحال في الجسم وظاهر انه ليس كذلك لانها حالة
في الخط من حيث انها منتهاه واما الحكماء فقد استدلوا على كون الجسم مؤلفا
من الهيولى والصورة بانه متصل واحد في نفس الامر كما هو عند الحس قابل للانفصال
وكلما كان كذلك يلزم ما ذكرناه اما كونه متصلا واحدا فلانه لولاه لكان مؤلفا
من اجزاء لا تتجزى متناهية كانت او غير متناهية لكن القول بالجزء باطل لانه
على تقدير وجود الجزء يلزم احد الامرين وهو اما عدم وجود الجسم او انقسام
الجزء على تقدير عدم انقسامه وكلا الامرين محال اما بيان لزوم احد
الامرين فلان الجزء على تقدير وجوده اما ان يماسه جزء آخر او لا يماسه فان
كان الثاني لزم عدم وجود الجسم لان وجود الجسم على تقدير كون الجسم مؤلفا
منها وعدم تماسها ظاهر الاستحالة وهو احد الامرين وان كان الاول وطرف
يماسه فهو اما ان يماسه بالكلية او لا بالكلية فان كان الاول يلزم عدم وجود
الاجسام وهو احد الامرين على الامر الاول وان كان الثاني يلزم انقسام الجزء
وهو الامر الثاني واما بيان استحالة كل واحد من الامرين فظاهر ولان الجزء
البعيد من مركز الرحى اذا قطع جزءا لا يتجزى فالجزء القريب منه اما ان يقطع
مثله او اكثر او اقل لا سبيل الى الاولين والا لزم ان يكون حركة الجزء القريب
من مركز الرحى مثل حركة الجزء البعيد او اكثر وانه محال فتعين ان يكون اقل
منه بان يكون نصفه او ثلثه او عشره الى غير ذلك من النسب فيلزم انقسام
الجزء واذا ثبت ان الجسم ليس مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثبت انه متصل
واحد في نفس الامر كما هو عند الحس وفيه بحث لانا نقول لا نسلم بانه اذا لم يكن
مؤلفا من اجزاء لا تتجزى يلزم ان لا يكون مؤلفا من اجزاء لجواز ان لا يكون مؤلفا
من اجزاء لا تتجزى ويكون مؤلفا من اجزاء لانه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء

الاعم والجواب عنه
ان يقول ان مراد كونه

مذهب القوم نذكره ونذكر الجواب عنه في موضعه واما كون الجسم قابلا للانفصال
فظاهر وانما قلنا انه متى كان متصلا وجب ان يكون قابلا للانفصال لزم كونه مركبا
من الهيولى والصورة لان الانفصال عرض لا بد له من محل يقبله لا جائز ان
يكون هو الاتصال لامتناع اجتماعه مع الانفصال ووجوب اجتماع القابل
مع المقبول واذا لم يكن الاتصال اعني الصورة الجسمية قابلا للانفصال
فلا بد من شيء اخر في الجسم يقبل الانفصال ويكون موجودا معه وهو الهيولى
لا يقال ان دليلكم انما يتم ان لو كان الانفصال امرا وجوديا يحتاج
الى القابل وهو ممنوع لانه عدم الاتصال عما من شانه الاتصال لانا نقول لا نسلم لكم
بان الدليل انما يتم ان لو كان الانفصال امرا وجوديا بل الجواز ان يكون امرا
عدميا محتاجا الى قابل وانما لم يحتج ان لو كان عدما صرفا اما اذا كان عدم
الملكة فقد احتاج الى قابل كاحتياج الملكة اليه لا يقال لم قلتم بان الاتصال
والانفصال ليسا عرضين حالين في الجسم على سبيل التعاقب كالسواد
والبياض الحالين فيه على سبيل التعاقب واذا كان كذلك لم يحتج الانفصال
الى الجسم ولم يلزم اثبات الهيولى لانا نقول لا جائز ان يكون الاتصال و
الانفصال عرضين متعاقبين على الجسم كالسواد والبياض والا لزم ان لا يكون
الجسم لذاته متصلا كما انه ليس بابيض واسود ولو كان كذلك لامكن فرض الابعاد
فيه فلم يكن جسما وقد فرض انه جسم هذا خلف لا يقال ان دليلكم على تقدير ان
يقتضي انما يقتضي في الجسم القابل للانفصال وليس كل جسم كذلك فان الفلك عندكم
لا يقبل الانفصال فان هذا البرهان لم يكن موصلا الى دعواكم لانا نقول
ان طبيعة الامتداد طبيعة واحدة نوعية ومتى كان كذلك لزم ان يكون محتاجا
الى المادة في جميع الصور اما المقدمة الاولى فلان الطبيعة اما ان يكون جنسا
او مادة او نوعا كما ثبت في المنطق لا جائز ان يكون طبيعة الامتداد جنسا
لعدم توقف تحصيلها على امر ينضاف اليه ويحصلها موجودة ووجوب توقف
الجنس على امر كذا ولا جائز ان يكون مادة والا لما جاز حملها على الامتدادات المختلفة
لامتناع حمل المادة على الذي يكون جزءا له لامتناع حمل الجزء على ما هو جزء له بعينه
ان يكون

ان يكون نوعا واما المقدمة الثانية فلانه ح يكون مقتضاها شيئا واحدا
واذا ثبت احتياجها الى المادة في بعض الصور وهو في الاجسام التي تقبل
الانفصال ثبت احتياجها الى المادة في جميع الصور سواء قبل الانفصال او
لم يقبله لا يقال لا نسلم انفصال ما هو متصل واحد في موضع من الصور ولم
لا يجوز ان يكون الجسم المحسوس من اجسام صغار وكل واحد منها غير قابل للقسمة
الانفكاكية بل قابل للانقسام الوهمي ويكون تحصل الجسم المحسوس مما تشبه هذه الاجسام
الصغار ومجاورتها وانفصال ذلك الجسم يكون في مواضع المماسة واذا كان كذلك
لم يثبت انفصال ما هو متصل واحد في صورة من الصور فلم يتم الدليل على اثبات
الهيولى لانا نقول اذا سلمتم ان كل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للانقسام
الوهمي فنقول طبيعة كل واحد من الجزئين الحاصلين من الانقسام الوهمي وطبيعة
المجموع المركب وطبيعة ما هو خارج عنه من نوعه واحدة فكما جاز على المنفصلين
الانفصال جاز على المتصلين الانفصال وكما جاز على المتصلين الانفصال جاز على
المنفصلين الاتصال واذا كان للمنفصلين قبول الانفصال فلا بد القوة اعني
الكيفية الاستعدادية لا بد ان يكون لشيء يمكن اجتماع الانفصال معه وليس الاتصال
كذلك لامتناع اجتماع الانفصال معه فتعين ان يكون ذلك الشيء شيئا مغايرا للجسم
غير الاتصال وهو المسمى بالهيولى ان قيل انه معارض من وجهين احدهما ان الهيولى
على تقدير وجودها اما ان يكون متحيزة واما ان لا يكون وايا ما كان يلزم منه
المحال اما اذا لم يكن متحيزة فلاستحالة حلول الصورة الجسمية المتحيزة
فيها بالبديهة واما اذا كانت متحيزة فلانها اما ان يكون متحيزة على سبيل
الاستقلال او لا على سبيل الاستقلال لا سبيل الى الاول والا لزم احتياجها
الى الهيولى لكونها متحيزة قابلة للانقسام واحتياج كل ما كان كذلك الى الهيولى
فلزم اجتماع البعدين بعد الهيولى ح وبعد الصورة وهو محال ولا سبيل الى الثاني
والا لكان صفة للجسمية حالة فيها فلم يكن الجسمية حالة فيها والمقدر خلافه
وثانيهما انه لو كان تعلق الجسمية بعد وجودها مقتضيا لافتراقها ومحوجا الى
مادة توجد في الحالين لكان تعلق المادة بعد وجودها كذلك للعلة المشتركة فلزم
ان يكون للمادة مادة اخرى وهو محال

مركب م

اما الجواب عن الاول فلانسلم انها لو لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية فيها وانما
استحال ان لو كان الجسمية وحدها متحيزة وليس كذلك بل المتحيز هو الجسم ولئن
سلمنا ذلك لكن لم قلتم انها لو كانت متحيزة لا على سبيل الاستقلال لزم ان يكون
حالا في الصورة الجسمية صفة لها لجواز ان يكون متحيزة بشرط حلول الجسمية
فيها وعن الثاني انا لا نسلم صدق المقدمة القائلة بانه لو كان تعدد الجسمية
بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة لزم ان يكون تعدد المادة
بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة اخرى وانما يلزم ذلك ان
لو وصفت المادة من غير ان تصير جسما بالوحدة والتعدد وظاهر انه ليس
كذلك لان الوحدة والكثرة من عوارض الوجود والمادة من غير ان تصير جسما
ليست بموجودة فضلا عن ان يوصف بالوحدة والكثرة واذا ثبت تركب
الجسم من الهيولى والصورة فنقول انه لا ينفك احدهما عن الاخر اما بيان
امتناع وجود الهيولى بدون الصورة فلانها على تقدير وجودها بدونها
يلزم احد الامرين وهو اما ان يكون ذات وضع او لم يكن وكل واحد منهما محال
اما الاول فلانها يستلزم ان يكون احد الامور الاربعة وهو الجسم والسطح
والخط والنقطة وكل واحد منها محال اما بيان الملازمة فلانه ان انقسم
في الجهات الثلث كان جسما وان انقسم في جهتين فقط كان سطحا وان انقسم في جهة
واحدة كان خطا وان لم ينقسم كان نقطة واما انتفاء كونها جسما وسطحا وخطا
فلكون هذه الاشيا محتاجة الى الحامل وعدم احتياج الحامل الى الحامل واما انتفاء
كونها نقطة فلان النقطة لا يكون الا حالة في غيرها والا لزم اثبات الجزء والهيولى
غير حالة في غيرها فالهيولى غير النقطة والثاني وهو وجودها بلا وضع محال لانه
يلزم احد الامرين اما ان يلحقها الصورة او لم يلحقها والثاني باطل والا لم يحصل
منها جسم والاول ايضا باطل لانه ان يلحقها في جميع المواضع او لا في شيء من جميع المواضع
او في بعضها دون بعض والاول محال والا لكان الجسم الواحد في اكثر من مكان واحد وهو
محال والثاني ايضا محال والا لم يتحقق وجوده لا في مكان والثالث ايضا محال والا لزم
الترجيح من غير مرجح واما بيان امتناع وجود الصورة بدون الهيولى فلانها
على

على تقدير وجودها بدون الهيولى يكون متناهية لتناهي الابعاد فيكون متشكلة
فلزوم التشكل لها اما لذاتها مجردة عن المادة او لفاعلها او لمادتها وبعد الحلة
المادة والاول محال والا لزم ان يكون جميع المقادير متشابهة وتفي التشكل
لاشتراكها في العلة والثاني ايضا محال والا لزم ان يكون المقدار من غير مادة
قابلا للفصل والوصل منفعلا عن الغير والمقدار خلاف ذلك لانا بينا من قبل
ان المقدار من غير مادة لا يمكن ان يكون كذلك والثالث ايضا محال والا لزم ان يكون
الصورة مقارنة للمادة والمقدار خلافه واعلم ان الهيولى لا تخلو ايضا عن صورة
اخرى نوعية لان الاجسام مختلفة في لوازمها لقبول الاشكال بسهولة للبعض وبعسر
للبعض وامتناع قبولها في الاجرام ان يكون علة اللوازم علة بعلة مختلفة
لان العلة الواحدة لا تقتضي الاشياء المختلفة اما المادة واما الصورة
الجسمية واما المفارق واما شيء اخر مقارن للجسم لا جائز ان يكون المادة لكونها
قابلة فلم يكن فاعلة ولا الصورة لكونها مشتركة ولا جائز ان يكون المفارق لان
نسبة المفارق الى جميع الاجسام على السوية فتعين ان يكون شيئا اخر مقارنا
للجسم قوله رحمه الله والاعراض عند اكثر المتكلمين احد وعشرون نوعا وعند
بعضهم ثلثة وعشرون او اربعة وعشرون نوعا عشرة منها تختص بالاحيا
وهي الحيوة والقدرة والشهوة والنفرة والقدرة والارادة والكراهة
والاعتقاد والظن والنظر والالم واحد عشر يكون للاحيا وغير الاحيا وهو
الكون وهو يشتمل على اربعة اشيا الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
والتاليف والاعتماد كالثقل والخفة والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة
واللون والصوت والرائحة والطعم والاشياء الثلثة التي زاد بعضهم فيها
الفنا والموت والبقا اعلم ان بعضها اما ان يكون مشروطا بالحيوة واما ان
لا يكون والاول عشرة احدها الحيوة وهي عندهم عبارة عن وصف شانه ان يعلم
ويقدر من يتصف به واحتج القوم على صحة مذهبهم بانه لولا امتياز الحي عن
الجماد بصفة والا لم يكن اتصاف الحي بهذه الصفة اولى من الجماد وقال الامام
ان كان المراد من الحيوة اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول

مباحث الاعراض

وان كان المراد منها شيئا
ثالثا فلا بد من افادته
تم

من قاعدة الابطال على ثبوته وفيه نظر لان اعتدال المزاج شرط في حصول الحيوة
فيحصل للحيوان المركب من العناصر وقوة الحس والحركة معلولة الحيوة تتعلق
بانعدامها واذا كان كذلك لم يكن كل واحد منهما الحيوة اما الاول فلان شرط
الشي لا يكون عينه واما الثاني فكذلك لان معلول الشي لا يكون عينه لكن الحق قوله
وان كان المراد منه شيئا ثالثا فلابد من افادة تصوره ثم اقامة البرهان عليه
قلنا قد نقلنا عن القوم افادته واقامة البرهان عليه وهي عند الحكما عبارة
عن صورة حيوانية منطبعة في مادة الانسان يصير الانسان بها حيوانا
وهي لا يكون عرضا بهذا الاعتبار لكونها صورة جاعلة لمادتها شيئا آخر غير
ما كانت ولا ثم اعلم ان البنية شرط لوجود الحيوة عند المعتزلة والحكما بالضرورة
وليست بشرط عند الاشاعرة واحتجوا عليه بانها لو كانت شرطا للحيوة لكانت
الحيوة قايمة بها واللازم باطل فالملزوم كذلك والملازمة ظاهرة بينة واما
انتفاء اللازم فلانها لو كانت قايمة بها لزم احد الامرين وهو ان يكون القايم بالمجموع
الاجزاء حيوة او القايم بكل جزء حيوة على حدة وكلا قسمين منهما محال اما الاول
فلانه يلزم حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة وهو محال واما الثاني فلانه
لو كان كذلك لزم توقف قيام الحيوة بجزء احد على القيام بجزء آخر لكونها متماثلة
ولو كان كذلك لكان الامر من الجانب الاخر كذلك فيلزم الدور وهو محال وفيه نظر
لجواز ان يكون الحيوة الواحدة قايمة بالمجموع من حيث انه مجموع لا من حيث انه اجزاء
وح لم يلزم حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة ولين سلمنا انه لا يجوز ذلك
لكن لم لا يجوز ان يكون القايم بكل جزء حيوة على حدة ولا يلزم توقف قيام حيوة
كل جزء على قيام حيوة جزء آخر لامتناع كونها متماثلة لكون بعضها افراد بعض
ولين سلمنا ذلك اي التماثل لكنا لا نسلم الدور لجواز ان يكون متماثلة ولا يكون قيام
الحيوة بكل جزء موقوفا على قيامها بالجزء الآخر لجواز ان يكون قيامها بكل جزء
موقوفا على كون الاجزاء مجتمعة فقط وح لم يلزم الدور وثانيها الشهوة وهي
الجذب للشي ومبداه ادراكه من حيث هو ملايم وثالثها النفرة وهي الدفع للشي
ومبداه ادراكه من حيث انه غير ملايم ورابعها القدرة وهي عند المعتزلة
صفة

صفة تصح عندها صدور الفعل او تركه من الفاعل هو القادر تبعا للداعية
او عدم داعيته وهي متساوية النسبة الى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي
وغير متساوية بينهما عند اعتبار الداعي وتقدموا المعتزلة جوزوا صدور الطرفين
من القادر المختار من غير ترجيح احدهما على الاخر وخالفهم قالوا بوجوب
الرجحان ثم قال بعضهم بان الطرف الراجح يكون اولى ولا ينتهي الى حد الوجوب
وانكر بعضهم كون الاولوية كافية بعين ما مر في خواص الممكن لذاته قال ابو الحسين
البصري واصحابه بان الفعل يجب عند وجود الداعي ويمتنع عند عدمه وهو
لا ينافي القدرة والاختيار فان الاختيار هو ان يكون الفعل والترك بالقياس
الى القدرة متساويا ويترجح بالقياس الى الداعي واجبا او ممتنعا بالقياس الى عدمه
ثم انهم احتجوا على اثبات هذه الصفة بان حركة القادر متميزة من حركة
المرتعش وليس ذلك الامتياز الا بهذه الصفة وقابلة ان يقولوا ان هذا الامتياز اختيار
هو حصل عند استوا الطرفين وعند رجحان احدهما على الاخر لا سبيل الى
الاول لان الفعل لم يثبت البتة ولا سبيل الى الثاني لان الراجح واجب والمرجوح
ممتنع فلم يثبت المكنة وجوابه سلوكهم ههنا وهو ما ذكره ابو الحسين البصري
وهو مع الفعل عند الاشاعرة وتتقدم الفعل عند المعتزلة اما حجة الاشاعرة
فلان القدرة عرض فلا يكون باقيا فلو تقدمت على الفعل لاستحال ان يكون
قادرا على الفعل لان حال وجود القدرة لا فعل وحال حصول الفعل لا قدرة
والمعتزلة ان يمنعوا امتناع بقا الاعراض وعلى تقدير التسليم لكن لا نسلم
انه لا فعل حال وجود القدرة لجواز ان ينتفي القدرة المتقدمة وتحدث قدرة
اخرى حال الفعل الا ان للاشاعرة يمكن لهم ان يقولوا لو كان كذلك لم يكن القدرة
الموثرة متقدمة وكلامنا في القدرة الموثرة ولا نسلم ايضا انه لا قدرة حال
حصول الفعل لان حصول الفعل لا ينافي القدرة لان القدرة صفة يكون نسبة
الفعل والترك اليها متساوية سواء كان احدهما واجبا بالقياس الى شي آخر
او لم يكن واحتج المعتزلة على ان القدرة قبل الفعل بان الكافر مكلف بالايمان
حال الكفر فلو لم يكن قادرا على الايمان حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق
وهو محال بناء على القبح
العقلي والقدرة يصلح للضدين

عند المعتزلة ولم يصلح لها عند الاشاعرة لكون القدرة عرضا وهو لا يبقى
زمانين فالقدرة التي تكون مع احد الضدين غير القدرة التي تكون مع الضد الآخر
وللمعتزلة ان يمنعوا ان العرض لا يبقى زمانين لما مر ولكون العجز ضدا للقدرة
يختلف اعتبارا انه باعتبار القدرة وبالعكس فان كان العجز عبارة عن اعراض
تعرض للاعضاء فيكون العجز وجوديا ويكون القدرة عدمية لكونها عبارة
عن عدم تلك الآفة وان كان العجز عبارة عما يوجد للمرتعش وبه يمتاز حركته
عن حركة المختار كان ايضا وجوديا والقدرة عدمية ولهذا ذهب الاشاعرة
الى كونه صفة وجودية وان كانت القدرة عبارة عن هيئة عارضة عند سلامة
الاعضاء هي التمكن وعلة التمكن كانت القدرة وجودية وكان العجز عدم تلك
الهيئة فكان عدميا وخامسها الارادة منهم من قال ان الارادة عبارة
عن العلم او الظن او الاعتقاد بان فيه منفعة وقيل انه باطل لانا نجد من انفسنا
ارادة مترتبة على هذا العلم فيتغايران وليس الارادة عبارة عن الشهوة لتحقق الارادة
بدون الشهوة فان الانسان قد ينفر طبعه عن شرب الدواء مع ارادة شربه والذي
يدل على وجود هذه الصفة انه تعالى اوجد بعض الحوادث دون بعض فايجاد
بعض تلك الحوادث دون بعض لا يكون الا لموجب لاستحالة الترجيح من غير مرجح وذلك
الموجب ليس القدرة لان شان القدرة ليس الا التأثير المحض وليس العلم لانه تابع للمعلوم
وتابع الشيء لا يكون مرجحا لذلك الشيء فيكون شيئا آخر غير العلم والقدرة وظاهر انها ليست
الكلام ولا السمع والبصر فتعين ان تسميتها الارادة وسادسها الكراهة وسابعها
الاعتقاد وهو امر يحكم فيه بنفي او اثبات وهو اما ان يكون جازما او لا يكون جازما
فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا او لا يكون فان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب
وان كان مطابقا فاما ان يكون من سبب او لا عن سبب فان كان الاول فهو التقليد
وان كان الثاني فهو علم سواء كان بديهيا او نظريا وان لم يكن جازما لم يكن داخلا
في الاعتقاد بل هو نوع آخر وهو الظن وهو ثامنها وتاسعها النظر وهو تردد الذهن
في شيء يحصل فيه الشك وعاشرها الالم وهو ادراك المنافي وكان من الواجب عليهم
ان يذكروا اللذة وهو ادراك الملائم ولا يمكن ان يقال انها داخلة تحت العلم الا انه

في الاعتقاد

في الاعتقاد لانا نقول لو جاز دخول اللذة في الاعتقاد لجاز دخول الالم
فيه وانما لم يذكروا اللذة لكونها عدمية عندهم وهي عبارة عن الخلاص عن
الالم واليه ذهب محمد بن زكريا وقيل انه باطل لانه اذا وقع بصر الانسان
على صورة مليحة فانه يلتذ بابصاره مع انه لم يكن له شعور بتلك الصورة
قبل ذلك حتى تحصل اللذة خلاصا عن الم الشوق اليها وان كان الثاني وهو
ان لا يكون مشروطا بالحيوة فهو احد عشر فانه يكون للاحياء وغيرهم احدها
الكون وهو الحصول في الحيز وهو مغاير للجسم لانه يتغير ويتبدل والجسم لا يتغير
ولا يتبدل وما يتغير ويتبدل غير ما هو لا يتغير ولا يتبدل فالحصول غير الجسم ثم
لا يخلو من ان يكون مسبوقا بحصول آخر او لم يكن فان كان الثاني فهو المسمى بالكون
الاول وان كان الاول فلا يخلو من ان يكون الحصول في الزمان الثاني مسبوقا
بالحصول في الزمان الاول في ذلك الحيز او لم يكن فان كان الاول فهو السكون وان كان
الثاني فهو الحركة وهو الزمان ايضا عندهم وايضا حصول الجوهر في حيز اما ان
يكون بحيث يتخللهما ثالث او لم يكن فان كان الاول فهو الافتراق وان كان الثاني
فهو الاجتماع وثانيها التأليف وهو ليس عبارة عن كون الجسم مماسا لجسم آخر
والا لكان عين الاجتماع بل هو افتقار بعض الاجزاء ببعض بحيث لا يكون تحرك
بعضها موجبا لتحرك الآخر واتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل في محلين الا
ابا هاشم ووافق الجماعة في انه يستحيل قيامه باكثر من محلين والذي يدل على
صحة مذهب القوم انه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال
في ذلك المحل لجاز ان يكون الجسم الحاصل في هذا المكان عين الحاصل في ذلك
المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين وانه بين الاستحالة وبالجملة
امتناع حلول العرض الواحد في محلين بديهي لا يحتاج الى البرهان والدليل
ووافق الجماعة على امتناع حلول التأليف في اكثر من محلين ما ابتداه بالفرق والذي
يدل على صحة قيامه بالجوهرين انه يمتنع انفكاك المؤلف منهما دون الآخر وفي
وذلك الامتناع يحتاج الى علة فتلك العلة تقوم بكل واحد منهما والا لم يتعذر
انفكاكهما وانما قال ان قيامه بالجوهرين ولم يقل نفيا مما فوق لان التأليف

مثلا لو قام بثلاثة جواهر ثم ازيل واحد منها من الاجتماع بالباقين

بالكلية وجب انعدام التأليف لانعدام محله لم يبق الباقيان هو القسمين وهو خلاف
ما عليه الوجود وهو الفرق بين جواز قيامه بالمحلين وعدم جواز قيامه بالكثير
من محلين والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى اجزاء كثيرة
كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاث المحيطة بسطح
والحيوة ببنية متجزئة الى الاعضاء لكن ليس هذا قيام عرض واحد بمحال كثيرة
بل هو قيام عرض واحد بمحل واحد غير ان ذلك المحل الواحد منقسم ويدخل في التأليف
اللين والصلابة وثانيها الاعتماد وهو الذي يسميه الحكيم ميلا وهو علة قريبة
للحركة كما ان الثقل فانه علة الحركة الى المركز والخفة فانها علة الحركة الى المحيط وهي
مغايرة للحركة لوجود احدهما بدون الاخرى فان الزق المنفوخ تحت الماء قسرا
يحس منه بالميل مع عدم حركته وثالثها الحرارة وهي كيفية من شأنها احداث
الخفة والتحليل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات ورابعها البرودة وهي
كيفية من شأنها ان تفعل مقابلات هذه الافعال اي من شأنها احداث الثقل والتكاثف
وجمع المختلفات وتفريق المتجانسات وسادسها اليبوسة وسابعها الرطوبة
وفسر الرطوبة بقبول الاشكال بسهولة واليبوسة بقبول الاشكال بعسر وقيل
عليه يلزم على ما ذكرتم ان يكون النار رطبا لكونها قابلة للاشكال بسهولة وقيل
الرطوبة هي البلة واليبوسة هي الجفاف ويلزم من هذا ان يكون الرطب هو
الماء دون الهواء وهو خلاف مذهبهم والحق ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال
الشارحة لان تعريفها لا يمكن ان يشتمل الا على الاضافات والاعتبارات
اللازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة فهو لا يفيد في تعريفها
ما يفيده الاحساس بها كذا ذكره الشيخ في الشفاء وبقاء هذه الاربع الكيفيات
الملموسة وبقاء الانها او ابداء المحسوسات وثامنها اللون وعند بعضهم الضوء
شرط وجود اللون والحق ان ذلك انه شرط في صحة رؤيته وتاسعها الصوت
وهو ممتنع البقاء ويتناول الجميع المحسوسات بحس السمع وعاشرها الرائحة
وهي المشمومات وحادي عشرها الطعم وهي المذوقات بحس الذوق والاثنان
من الاعراض اثبتهما بعضهم وهما الفناء والموت وبعض المتكلمين لم يثبتوا الفناء
لكون

لكون الاجسام باقية وامتناع ان يكون انعدامها باعدام الفاعل اذ سيفنيها
عن المؤثر حال البقاء ولكنها تنعدم بايجاد الفناء فيكون انعدام الاجسام بالفناء
ويكون انعدام الفناء لذاته لكونه غير باق زمانين وابو علي الجبائي وجماعة
قال يكون الموت ثبوتيا لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وغيره قال بانه عدمي
وهو عبارة عن عدم الحيوة عما من شأنه ان يكون حيا واجاب عن الآية بان الخلق
هو التقدير وليس من واجب ان يكون كل مقدر موجودا قوله والحكماء قالوا اجناس
الاعراض تسعة الكم والكيف والمضاف والوضع والاين ومتى والملك
والفعل والانفعال ويجمع مع الجوهر بالمقولات العشر الشاملة لجميع الممكنات
اعلم انما تم كون هذه التسعة اجناسا عالية ان لو كان لكل واحد منها مشتركا
بين ما تحته انواعا وثبوتيا ومقولا على ما تحته بالتواطؤ وذاتيا لجمال
اجزائه المشتركة وان لا يوجد تحت جنس الا لم يكن عاليا وان يكون تحتها اجناسا
واثبات هذه الاشياء لكل واحد منها كانه متعذر واذا عرفت ذلك فنقول
احدها الكم وله خواص يمكن بها الوقوف على ماهية الكم منها قبول المساواة
واللامساواة لذاته وذلك لاجل الكمية لا الجسمية لان الجسم الصغير مشارك
للجسم الكبير في الجسمية ومخالف بشرط المقدار في المساواة واللامساواة
ان كان هي لاجل المقدار وانما قلنا لذاته احترازا عن الجسم الطبيعي فانه تقبل
المساواة واللامساواة لا لذاته بل بشرط المقدار الذي فيه وليس يلزم خلو
لم يحترز عنه لاخراجه ومنها قبول الانقسام والمراد منه كونه بحيث يمكن
ان يفرض فيه شيء غير شيء وهو لحوق المقدار لذاته ومنها امكان فرض الاحاد
فيه اما بالفعل كما في العدد واما بالقوة كما في المقدار والمقدار غير الجسمية
لانه قد يتبدل والجسمية باقية كالشمعة التي تجعل تارة مكعبا وتارة غير
ما لا يتبدل فالمقدار غير الجسمية ثم الكم لا يخلو من ان يكون بين اجزائه المفروضة
حد مشترك او لم يكن الاول العدد وهو المسمى بالكم المنفصل وان كان بين اجزائه
حد مشترك وهو الكم المتصل ثم المتصل اما ان يمكن وجود الاجزاء المفروضة معا
او لم يمكن فان لم يمكن فهو المتصل غير القار وهو الزمان وان امكن فهو المقدار وهو
ان كان منقسما في جهة واحدة

كرة وتارة

فقط فهو الخط وان كان منقسما في الجهتين فقط فهو السطح وان كان منقسما
في الجهات الثلاث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي والثخن
ومن الابحاث المتعلقة بالكم ان البعد متناه خلافا للهند والدليل
على انه متناه انه لو لم يكن كذلك لامكننا ان نفرض خطا غير متناه مع كرة وخطا متناهيا صح
متحركة خارجا عن مركزها خطا موازيا لذلك الخط وهذا اللازم محال لانه اذا
تحركت الكرة زال الخط الخارج من مركز الكرة الموازي للخط المفروض اولا عن
الموازاة الى المسامتة ولو زال عن الموازاة الى المسامتة وجب وجود نقطة
في الخط الغير المتناهي هي اول نقطة المسامتة واللازم باطل لان المسامتة
بعد الموازاة انما يكون بزاوية مستقيمة الخطين وكل زاوية مستقيمة الخطين
تقبل الانقسام لا الى نهاية واذا كان كذلك لزم ان يكون المسامتة للنقطة
الفوقانية قبل المسامتة للنقطة التحتانية فيلزم ان لا يكون النقطة التي
فرضناها اول نقطة المسامتة هي اول نقطة المسامتة هذا خلف واذا
كان الخط المتناهي مع الكرة المفروضة مستلزما للمحال كان هذا المجموع محالا
لانتفاء اللازم وليس انتفاء هذا المجموع بانتفاء الكرة المفروضة لكونها واقعة
فتعين ان يكون بانتفاء الخط الغير المتناهي ولانه لو كان البعد غير متناه انتفاؤه صح
لامكن لنا ان نفرض من نقطة معينة خطا غير متناه ثم نتوهم خروج شعبتين من الجهة
المتناهية ومطبقتين الثاني منه على الخط الاول فحينئذ يكون الاول منطبقا
على الاول من الاخر فلزم انتهاء الناقص من الجهة الغير المتناهية فلا لزم ان
يكون الزائد مثل الناقص وهو محال اذا انتهى الناقص فينتهي الزائد ايضا
الاخر لكونه زائدا على الناقص بقدر متناه واعترض الخصم على انه غير متناه
بانه لو كان متناهيا وخرج شخص على نهايته فلا يخلو من ان يمكن مد اليد
او لم يمكن فان لم يمكن فهناك جسم مانع يكون نهايته وان امكن فهناك شيء قابل
للزيادة والنقصان فيكون بعدا وان لم يكن ثم نهاية وقد فرض ان ثم نهاية هذا
خلف والجواب عنه ان نقول امتناع مد اليد لعدم الفضاء الذي هو شرط
في مد اليد وان سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المتناهي وقوف شخص على نهايته
اذا

اذا كان مستلزما للمحال كان التناهي ملزوما له لجواز ان يكون المجموع من حيث هو
هو محالا ولا يكون بعض اجزائه كذلك ومن الابحاث المتعلقة بالكم ايضا اثبات
المكان وتفصيل القول في ماهيته اما اثباته فمعلوم بالضرورة واما تفصيل
القول في ماهيته فعند ارسطاطاليس انه عبارة عن السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي وعند افلاطون انه عبارة عن البعد الذي
ينفذ فيه بعد الجسم وقد اورد على مذهب ارسطو اشكال وهو انه لو كان
المكان سطحا كما ذكره لكان الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها الى سطح
اخر ولو كان كذلك لكان الطائر الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء عند
عليهما جريان الهواء والماء عليهما يجب ان يكونا متحركين وكان الذي في الجراب المنقول
من موضع الى موضع اخر فيه ساكنا لعدم مفارقته سطح الجراب وهو ممنوع
في العرف ثم القائلون بالبعد منهم من جوز خلوه عن الاجسام ومنهم من
منع ذلك واكثر المتكلمين على القول بالخلاء واكثر الحكماء خصوصا المتأخرين على
القول بالملاء والخلاء هو البعد الصرف او العدم الصرف والثاني محال لكونه
قابلا للزيادة والنقصان وكلما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو كم واذا
كان كذلك لم يكن عدما صرفا كما يقول بعضهم والاول ايضا محال لانه ثبت ان طبيعة
الامتداد تحتاج الى مادة تتقوم بها في مسئلة اثبات الهيولى واستدل المتكلمون
على اثبات الخلاء بان صفحا مستويا اذا لاقى صفحا اخر مستويا ثم ارتفع عنه
دفعة واحدة وقع الخلاء حال الارتفاع لان حين انتقال الهواء من الاطراف
الى الوسط كان الوسط خاليا وبان العالم لو كان ملاء لكان الجسم اذا انتقل
من مكان حلوله الى مكان اخر فذلك الاخر ان كان خاليا فهو المطلوب وان كان ملاء
فالجسم الذي يكون فيه اما ان ينتقل الى مكان الجسم المنتقل اليه او الى مكان جسم
اخر والاول يوجب الدور والثاني يوجب تحرك جميع العالم عند حركة البقة والاول
ضعيف لانا لا نسلم ان ارتفاعه دفعة واحدة بل ارتفاعه يكون بالتدريج لان
الارتفاع حركة والحركة لا تقع دفعة بل بالتدريج والثاني ايضا ضعيف لانا
نختار ان الجسم ينتقل الى مكان حلوله ولا يلزم انتقال الجسم الذي هو فيه الى مكان

الجسم الاول الا انتقال الى مكان اخر ليلزم ما ذكروه من الاولين

بل ريثما تقف الجسم في المكان المنتقل اليه وتتخلخل الجسم المحيط بالجسم المنتقل
من وجه انه بناءً على اثبات الهيولى فانه ح يمكن ان تخلع مقداره وتلبس مقدارا
اكبر او اصغر ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم امتناع حركة جميع الهوا الذي
في العالم عند حركة البقة ولا دليل على امتناعه و الثانية من المقولات
الكيف وهو هيئة قارة لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته وبعضها يشتد
ويضعف وبقولنا هيئة خرج الجوهر وبقولنا قارة الى اخره خرج باقي المقولات
ولا يرد عليه النقض بالكيف المختص بالكم فانه يقبل القسمة واللاقسمة لكن
لا لذاته بل بواسطة الكم الذي هو محله وكذلك العلم بالمعلوم الذي لا ينقسم فانه
يقتضي لا انقسام محله لكن لا لذاته بل بواسطة معلومه ثم ان الكيف جنس
تحته اربعة انواع النوع الاول المختص بالكميات اما بالكم المتصل كالاستقامة
والانحناء الذين هما من خواص الخط واما بالكم المنفصل كالزوجية والفردية
و الثاني الكيفيات المحسوسة وهي ان كانت راسخة سميت انفعاليات وان لم تكن
راسخة سميت انفعالات كحمرة الخجل وصفرة الوجل وانما سميت هذه
انفعالات والانفعاليات لانفعال الحواس عنها والمحسوسات اما ملموسات
واما مبصرات واما مسموعات واما مذوقات واما مشمومات واما
الملموسات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة
واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة اما الحرارة والبرودة
فمن اظهر المحسوسات فلا يكون محتاجا الى التعريف لكن من خواص الحرارة
تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات في المركبات والتصعيد وتسويد
الرطب وتبييض اليابس ومن خواص البرودة اضداد ذلك ومنهم من جعل
البرودة عدم الحرارة وهو ضعيف لانا نحس بالبرودة لا
بعدم الحرارة وكذلك الرطوبة واليبوسة غنيان عن التعريف واما اللطافة
فهي رقة القوام او الشفافية والكثافة تقابل اللطافة واما اللزوجة فهي
كون الشيء بحيث يحسن تشكيله ويصعب تفريقه والهشاشة كون الشيء بحيث
لم يلتصق بجسم رطب كونه تحته النصق بجسم رطب طبيعيا له الا الانتفاع
كما ف

Margin: المقولات التسع — ولا يقسم — الكيفيات — بارد و ...

ان كان عليها بصافه ولا ابتلال اذا لم يكن كذلك واما المبصرات وهي الالوان
والاضواء اما الالوان فهي موجودة بالضرورة ومن القدماء من قال انها
لا حقيقة للالوان اصلا وقال البياض هو الذي يتخيل عند مخالطة الهواء
للاجسام الشفافة المتصغرة جدا وليس لزبد الماء بياض الا بسبب ذلك
وكذلك في بياض الثلج والسواد انما يتخيل لعدم غور الجسم والضوء ومنهم
من سلم ان السواد لون حقيقي فمنع لونية البياض لذلك ومنهم من زعم ان
اللون الحقيقي منحصر في البياض والسواد ومنهم من قال انها منحصرة
في خمسة وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وجعل البواقي
مركبة منها اما الضوء فقد يكون اولا وقد يكون ثانيا كما ان الشمس اذا وقع
على الهوا المقابل للشمس يصير مستضيئا ووجه الارض ايضا يصير مستضيئا
بسبب كونه مقابلا للهوا الذي صار مستضيئا من الشمس فالضوء الحاصل
من الشمس هو الضوء الاول والضوء الذي حصل على وجه الارض من الهوا
هو الضوء الثاني ومنهم من قال الضوء اجسام شفافة منفصلة عن
المضيء متصلة بالمستضيء واحتج على كونه جسما بانه متحرك وكل متحرك جسم فالضوء
جسم وجوابه منع الصغرى والتعليل على انه ليس بجسم انه لو كان جسما
لكان حركته بالطبع الى جهة واحدة فلا يحصل الاستضاءة من كل جهة
واللازم باطل فالملزوم كذلك والظلمة عدم الضوء عما من شانه ان
يصير ذا ضوء ومنهم من قال انها كيفية مانعة للابصار وهو باطل لانه
اذا جلس شخص في غار مظلم وكان في الخارج نار وجلس بقربها جماعة فانه يراهم
من دون ان يروه فلو كان الظلمة كيفية مانعة من الابصار لما اختلف
الحال واللازم باطل فالملزوم كذلك وقال الشيخ ان الالوان غير موجودة
في الظلمة لانها غير مرئية فعدم رؤيتها اما لعدمها واما لكون الظلمة مانعة
من الابصار والثاني محال لما مر من ان الظلمة ليست بكيفية مانعة فتعين الاول
ولقائل ان يقول لا نسلم الحصر لجواز ان يكون عدم رؤيتها لعدم شرط رؤيتها وهو
الضوء ثم اعلم انهم اختلفوا في الابصار فقال بعضهم انه بخروج الشعاع الى
المرئي على شكل مخروط صنوبري يكون قاعدته

Margin: فائدة — علم

على المرئي و راسه على الرطوبة الجليدية وقال بعضهم وهو ارسطاطاليس
واصحابه انه بسبب انطباع صورة المرئي في الجليدية واعترض على الاول
بوجوه احدها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لزم ان يتشوش الابصار
عند هبوب الرياح الشديدة واللازم باطل فالملزوم كذلك و الثاني لو كان
كذلك لزم احد الامرين وهو اما ان يكون جوهرا او عرضا لا سبيل الى الاول اذ لا
لزم تداخل الاجسام ولا سبيل الى الثاني لانه يلزم انتقال الاعراض من محل
الى محل وهو ممتنع لما مر و الثالث انه لو كان كذلك لم يمكن ان يرى السماء عند
انفتاح العين بل بعده لان الحركة تحتاج الى زمان واعترض ايضا على الثاني
بانه لو كان الابصار بالانطباع لزم انطباع العظيم في الصغير والجواب
عما قيل على الوجه الاول بان نقول قولهم الابصار بخروج الشعاع تساهل و مجاز
بل المراد منه ان تحصل كيفية في الجسم المرئي عند كونه مقابلا للرائي
بسببها يرى ذلك الجسم وانما ذكر خروج الشعاع لبيان كيفية ان يرى الجسم
ضعيفا تارة وكبيرا اخرى واذا كان كذلك سقط الاعتراضات الثلثة
على الوجه الاول و الجواب عن الثاني بان نقول لا نسلم ان الابصار لو كان
بالانطباع لزم انطباع الكبير في الصغير لعدم اشتراط كون المنطبع في المحل لانه
مساويا بالحقيقة للمقدار لجواز ان يكون مقدار الشيء على صغر محل بعض
ادراك الشيء على عظمه وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والاجرام
التي في السماء واما المسموعات فهي الاصوات والحروف فالحروف كيفية تعرض
للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموعات
والسبب الاكثر للصوت هو تموج الهوا بسبب مصادمات الاجسام والحق
انه يعتبر في السمع وصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ والدليل عليه
انه اذا اخذ شخص انبوبة و وضع احد راسيها على فيه والاخر على اذن انسان
اخر فان ذلك الانسان يسمع ما يقوله دون غيره واستدلوا على انه غير معتبر
بوجهين احدهما انه لو كان معتبرا لما سمعنا الكلام ممن بيننا وبينه جدار صلب
لان الهوا النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على شكله بالشكل الاول الذي كان
باعتباره

باعتباره حاملا للحروف والثاني انه لو كان كما قالوا لم يجب ان يدرك
جهة الصوت واللازم باطل فالملزوم كذلك والجواب عن الاول انا نمنع
الملازمة بانا لا نقول ان الهوا يتشكل بالحروف بل نقول انه يحصل فيه
كيفية في نفس جرمه بسبب القرع واذا كان كذلك لم يمتنع ان يبقى على مثل تلك
الكيفية وعن الثاني انا لا نسلم انه لولا ذلك لم يدرك جهة الصوت لجواز
ان يكون يدرك الجهة بسبب بقاء تلك الكيفية في الهوا وهي تفيد الاحساس
بجهة القرع او يكون النفس يتبع الهوا المقروع في جهة القارع حتى يحس
بذلك كما هو مذهب ابي البركات واما المذوقات فهي الطعوم التسعة
اعني الحلاوة والحموضة والدسومة والملوحة والحرافة والعفوصة
والمرارة والقبض والتفاهة وانما كانت الطعوم تسعة لان الجسم اما
لطيف واما كثيف واما معتدل والفاعل فيه اما الحرارة واما البرودة
واما القوة المعتدلة وحاصل ضرب الثلثة في الثلثة تسعة واما المشمومات فليس
لها اسما مخصوصة الا من جهة الموافقة للمزاج كما يقال رايحة طيبة
ورايحة منتنة او من جهة مقارنتها من الطعوم كما يقال رايحة حلوة
او حامضة ولم يسم كل واحد منها باسم لكونها غير متناهية اعلم ان ادراك
الشم قد يكون بتكيف الهوا المتصل بالخيشوم من الجسم ذي الرايحة وقد
يكون بانفصال اجزا لطيفة منه ووصولها الى الخيشوم كما في البخورات
والنوع الثالث الاستعداد وهو المسمى بالقوة واللاقوة كاللين والصلابة
لان الاستعداد ان كان استعدادا نحو الانفعال يسمى لا قوة كاللين وان
كان نحو اللا انفعال يسمى قوة كالصلابة والنوع الرابع الكيفية هي الحال
والملكة وهو المسمى بالكيفيات النفسانية وهي الحال وهو ان كانت راسخة
يسمى ملكة وان لم يكن راسخة يسمى حالا والفرق بين الحال والملكة لا يكون الا
بالعوارض المفارقة دون الذاتيات كالعلم في اول الامر يقال له حال واذا
حصل للعالم قدرة جلية يقال له ملكة ومثال العلم والظنون والاحوال التي
تختص بذوات الانفس الثالث من المقولات المضاف وهو ما يعقل بالقياس
الى غيره ولا وجود
له سوى ذلك كالابوة

والبنوة وكذلك الفوقية والتحتية فان تعقل كل واحد منهما بالقياس
الى تعقل اخرى واحترزنا بقولنا ولا وجود له سوى ذلك عن المضاف
المشهوري كالاب والابن فان كل واحد منهما يعقل بالقياس الى غيره وله
وجود سوى التعقل وهو الذات التي عرض لها الاضافة وله خاصيتان
التكافؤ ووجوب الانعكاس فانه كما يقال الاب اب للابن فكذلك يقال
الابن ابن للاب والاضافة مختصة حاصلة في كل الطرفين كانت كذلك في
الطرف الاخر وان كانت مطلقة في احد الطرفين كانت كذلك في الطرف
الاخر كالنصف المطلق بازاء الضعف المطلق ونصف المعين بازاء ضعف
المعين والرابع من المقولات الوضع وهو هيئة تعرض للجسم بسبب انتساب
بعض اجزائه الى بعض والى خارج كالقيام والقعود والانتصاب والخامس
منها الاين هو كون الشيء في مكانه وهو قد يكون حقيقيا كالماء في الكوز
وقد لا يكون كذلك كالكون في الدار وفي المدينة او في الاقليم والسادس
منها متى وهو كون الشيء في زمانه وكذلك قد يكون حقيقيا وقد لا يكون و
السابع منها الملك والجدة وله وفسره المتقدمون بانه الملك للشيء وقال
الشيخ ان الملك للشيء من باب المضاف فلا يمكن جعله من اقسام المقولات ثم
قال والاولى ان يعبر بكون الشيء محيطا بشيء اخر بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط
كالتدرع والتقمص وقد اورد عليه علامة العالم استاذ الدنيا نصير الملة
والدين رحمه الله النقض بالسيف والغمد فان الغمد محيط بالسيف وينتقل
بانتقاله ومع هذا لم نقل ان الغمد ملك السيف ثم قال وهذه المقولة لظهورها
خفي على الناس وعرفها بانه وجود شيء لشيء من شانه ان يتصف به كالعلم للعالم
العالم والسواد للاسود لكنها لما عرضت للاضافة لها فظن انها من مقولة
المضاف ولم يتفطنوا ان الاضافة عارضة لها ولجميع المقولات اما للجوهر فكالاب
والابن فان الابوة والبنوة اضافتان عرضتا لذاتي الاب والابن وهما جوهران
واما للكم فكالاطول والاقصر للمتصل والاقل والاكثر للمنفصل واما للكيف
فكالاحر والابرد واما للاضافة فكالاقرب والابعد واما للوضع فكالاشد

انتصابا

انتصابا والاكثر قياما واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم
زمانا والاحدث واما للملك فكالاكسى والاعرى واما للفعل فكالاقطع
والاصرم واما للانفعال فكالاشد تسخنا وتبردا والثامن من المقولات الفعل
وهو هيئة تعرض للفاعل عند صدور الفعل عنه كالاحراق للنار والتاسع من المقولات
الانفعال وهو هيئة تعرض للمنفعل عند تاثره عن الفاعل كالاحتراق للحطب اعلم
ان كون هذه التسعة اعراضا عارضة لتلك التسعة لا ذاتية لها لان تصور
هذه الاشياء انما هو مع الغفلة عن كونها عرضا والاعراض هذه الاشياء لماهيتها
انما هو بعد تحققها فيكون كونها عرضا عارضا لها ولهذا لم يجعل الاجناس
العالية اثنين احدهما الجوهر وثانيهما العرض ثم في تعداد المقولات العشرة الشاملة
لجميع الممكنات تساهل لان النقطة والوحدة والكثرة والوجوب والامكان والحركة
وغيرها من الامور العامة غير داخلة فيها لكنها عارضة لها فهذه المقولات
شاملة لجميع الموجودات الممكنة بانها نفسها او عارضة لها ثم اعلم ان للاعراض
احكاما منها امتناع الانتقال من محل الى محل لان العرض هو الذي لا يتحقق وجوده
الشخصي الا بمحله المعين فوجوده بدون وجوده محال فالانتقال محال لم قلتم ان وجوده الشخصي
لا يتحقق الا بمحله المعين ولم قلتم انه لا يتحقق وجوده بالمحل المبهم لانا نقول المبهم
من حيث هو مبهم غير موجود في الخارج وما لا يكون موجودا في الخارج لم يكن علة
لما هو موجود في الخارج ومنها جواز قيام العرض بالعرض خلافا للكثير من المتكلمين
لنا ان السرعة عرض قائم بالحركة التي هي عرض وهو قيام العرض بالعرض
لكنه يلزم انتهاء العرض بالاخرة الى قيامه بالجوهر ومنها جواز بقاء الاعراض
خلافا للاشاعرة لنا ان بقاءها محسوس غير محتاج الى البرهان احتج الاشاعرة
على صحة مذهبهم بوجهين احدهما ان البقاء عرض فلو بقي العرض لزم قيام العرض
بالعرض وهو قيام البقاء به وهو غير جائز لما مر والثاني انه لو جاز البقاء عليه
لامتنع عدمه واللازم محال فالملزوم كذلك بيان الملازمة فلانه لو جاز البقاء
عليه فاما ان يكون عدمه واجبا ثاني الحال او جائزا لا سبيل الى الاول والا لزم
انقلابه من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال فتعين ان يكون عدمه

جائزا واذا كان كذلك كان لعدمه سبب لكونه ممكنا

واحتياج الممكن الى السبب في طرفي الوجود والعدم والسبب المؤثر فيه عندهم ليس الا الله
كما تحقق في مسئلة خلق الافعال وهو تعالى لا يجوز ان يكون سببا لعدمه لان الاعدام
ليس بفعل فاعل واذا كان كذلك لم يكن لعدمه سبب بعد البقا واذا كان كذلك
لم يكن له عدم لا انتفا سببه ولكونه مستغنيا عن المؤثر حال البقاء لاجل الوجود
واما بطلان اللازم فظاهر لانا نرى كثيرا من الاعراض ينعدم بعد بقائه في الوجود
كما في ذوبان الضد على محل الضد الاخر المقتضي لفنائه ولم يقولوا ان امتناع
بقاء الاعراض والفلاسفة لما جعلوا الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر لم يكونوا
مثل ذلك والنظام من المعتزلة لاجل الاشاعرة ان يكون جوهرا الفرق بين الاجسام
والعلم ببقاء الاعراض والاجسام ضروري لا يحتاج الى البرهان لانه لو كان محسوسا
لانه في الزمان الثاني كونه حكما انه في الزمان الاول والثاني انقلاب الشيء من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي انه محال ومنها اتفاقهم على ان العرض الواحد
لا يحل في محلين الا ابا هاشم فانه قال بجوازه في التأليف فلنحرر ذكره وليس
رحمه **اصل** اخر الموجودات اما متماثلة واما متضادة واما مختلفة
اما المتماثلة فكالبياضين المتساويين في البياضية واما المتضادة فهي
الاعراض التي تكون من جنس واحد لا يمكن ان تجتمع في محل واحد في وقت واحد ويمكن
خلو المحل عنها على التعاقب وخلوه عنها جميعا كالالوان عند الحكماء زاد في تعريفها
ان يكون بينهما غاية البعد فان لم يجوز ان يكون لعرض واحد اضداد كثيرة على
الرأي الاول ولا يجوز ان يكون له الا ضد واحد على الرأي الثاني وما عدا المتماثلة
والمتضادة فهي مختلفة اعلم ان الموجودين اما ان يكون ممكن الاجتماع او لم يكن
فان كان الاول فهو المختلفة وان كان الثاني فهو اما ان يكون من نوع واحد او
لم يكن فلو كان الاول فهو المتماثلة كالبياضين وان كان الثاني فهو المتضادة وهي
قد تكون بحسب الشهرة وقد تكون بحسب التحقيق اما بحسب الشهرة فهي اعراض
من جنس واحد لا يمكن اجتماعها في محل واحد في وقت واحد ويمكن خلو المحل عنها على سبيل
التعاقب ويمكن خلوه عنها وانما قلنا من جنس واحد لانها لو كانت من اجناس
مختلفة لم تكن متضادة كالكم والكيف المجتمعين في الجوهر وكذلك سائر المقولات وقولنا
لا يمكن

لا يمكن اجتماعها في محل واحد احتراز عن الاعراض التي من جنس واحد ويمكن
اجتماعها في محل واحد فانها لا يكون متضادة كالخط والسطح والجسم التعليمي التي
من جنس واحد يمكن اجتماعه في الجسم الطبيعي وقولنا في وقت واحد لا دخل فيه الاشياء
المتضادة لجواز ان يتعاقب في اوقات مختلفة وقولنا ويمكن خلو المحل عنها على التعاقب
تاكيد لذلك ويجوز خلو المحل عنها اما عند عدم المحل او عند وجوده كما في الجسم الشفاف
فانه خال عن الالوان التي هي المتضادة وكما في الفلك الخالي عن الثقل والخفة واما
تعريف المتضادة بحسب التحقيق يعني عند الحكماء فهو ما ذكرناه بحسب الشهرة
مع قيد اخر وهو كونهما في غاية البعد فعلى الرأي الاول يكون لعرض واحد اضداد
كثيرة كالسواد فان جميع الالوان غير السواد ضد له وعلى الرأي الثاني لا يكون
لعرض واحد الا ضد واحد لانه اشترط فيه كونهما في غاية التخالف وغاية
الخلاف بين العرضين لا يكون الا اذا كانا طرفين قوله رحمه الله اعلم ان
التقابل الذي يشمل التضاد وغيره على اربعة اوجه احدها التضاد والثاني
التقابل بالنفي والاثبات والثالث التقابل بالملكة والعدم كالبصر والعمى
والرابع التقابل بالتضايف كالابوة والبنوة اعلم ان المتقابلين هما
اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في زمان واحد وقولنا
لا يجتمعان في ذات واحدة احتراز عن الشيئين اللذين يجتمعان في ذات واحدة
كالحركة والسواد فانهما ليسا متقابلين وقولنا من جهة واحدة ليدخل فيه
المتضايفان كالابوة والبنوة فانهما يجتمعان في ذات واحدة من جهتين مختلفتين
فان زيدا قد يكون ابا لعمرو مثلا وابنا لخالد وقولنا في زمان واحد ليعلم ان
~~امر اجتماعهما في تلك الذات في زمانين احدهما~~ ليعلم ان عدم اجتماعهما في تلك
الذات لا انهما يتواردان على تلك في زمانين فان الجسم قد يكون اسود في زمان وابيض في زمان اخر ح
في زمان اخر واذا تقرر ذلك فنقول لا يكون نوع التقابل بين العدمين لانه لو وقع
لكان اما ان يقع بين العدمين المطلقين او بين العدمين المضافين او بين العدم المطلق
والمضاف والاول ظاهر الاستحالة والثاني ايضا محال لصدقهما على كل ما هو مغاير لهما
والثالث ايضا محال لكون العدم المطلق جزءا من العدم المضاف وامتناع التقابل
بين الشيء وجزئه
ثم اقسام التقابل

اربعة لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او يكون احدهما وجوديا والآخر
عدميا لاستحالة كونهما عدميين لما ذكرنا فان كان الاول فاما ان يكون تعقل احد
منهما بالقياس الى تعقل الآخر او لم يكن كذلك فان كان فهما المتضايفان وان
لم يكن فهما المتضادان وان كان الثاني وهو الذي يكون احدهما وجوديا والآخر
عدميا فاما ان يكون التقابل بينهما بحسب اللفظ بان يكون حرف السلب موجودا
في احدهما دون الآخر او لم يكن كذلك فان كان الاول فهما المتقابلان بالسلب
والايجاب فقد يكون في المفرد كالانسان واللاانسان وقد يكون في المركب
كقولنا الانسان ناطق الانسان ليس بناطق وان كان الثاني فهما الملكة والعدم
اما المتضايفان والضدان فقد مر تعريفهما واما المتقابلان بالسلب والايجاب
فظاهر واما الملكة والعدم فانهما قد يستعملان بحسب الشهرة وقد يستعملان بحسب
الحقيقة اما بحسب الشهرة فالملكة ما يتجدد لموضوع وقتا ما ويمكن ان يعدم
عنه ولا يوجد بعده كالابصار والعدم انعدامها في وقت امكانها له كالمرد
لا يقال له اعمى لعدم امكان الابصار في ذلك الوقت له واما بحسب التحقيق فهو ما يناسب
الموضوع ان يكون بطبيعته الشخصية قابلة له كالابصار بالنسبة الى زيد البصير
او طبيعته النوعية قابلة له كالابصار بالنسبة الى الاعمى فان الشخص الاعمى غير الاكمه خ
قابل للابصار بحسب شخصيته قابل بحسب نوعه او طبيعته الجنسية قابلة كالابصار
بالنسبة الى شخص من العقارب فان طبيعته الشخصية غير قابلة ولا الطبيعة النوعية
ولكن طبيعته الجنسية وهي الحيوان قابلة والعدم انعدام الملكة بالنسبة الى
قابلها فالعدم والملكة بحسب الحقيقة اعم منهما بحسب الشهرة لاستلزام الملكة
والعدم بحسب الشهرة الملكة والعدم بحسب الحقيقة من غير عكس وجميع المتقابلين
يجوز ان يكذبا الا اذا كان التقابل فيهما بالسلب والايجاب لكونهما نقيضين
وامتناع ارتفاع النقيضين اما كذب المتضايفين والعدم والملكة فعند خلو
المحل عنهما واما كذب الضدين فعند عدم المحل او عند وجوده ووصف اتصافه
بالمتوسط كالفاتر المتوسط بين الحرارة والبرودة او لا وصف اتصافه بالمتوسط
كالشفاف فانه موجود خال عن السواد والبياض والمتوسط وقد يكون الصدق
لازما

لازما للموضوع وقد لا يكون فان قيل لا يجوز انقسام المتقابلين الى جملة الانواع
الاربعة لان المقابل من حيث هو مقابل من المضاف واذا كان كذلك لم يمكن ان
ينقسم الى المضاف والى غيره قلنا المقابل من حيث انه لا يكون من المضاف
بل اذا اخذ من حيث انه مقابل التي عرض له الاضافة واذا كان كذلك لم يمتنع ان
ينقسم الى المضاف والى غيره لكون الاضافة عارضة له لا انه نفس الاضافة
فان قيل السواد من حيث انه ضد من المضاف فيكون قسما منه وانتم جعلتموه
قسيما له فيلزم ان يكون الشيء قسما للشيء آخر وقسيما له وهو محال قلنا السواد من حيث
انه سواد لا يكون ضدا بل اذا اخذ من حيث انه مضاد للبياض عرض له الاضافة
ولا امتناع في كون الشيء قسيما للشيء بحسب ذاته وقسما منه بحسب العارض والتقابل
الذي بين الواحد والكثير خارج من هذه التقابلات لانه انما حصل بينهما التقابل
اصل لعروض الاضافة لهما لكون احدهما مكيالا والآخر مكيلا لا قوله اصل
اخر الدور محال وهو ان يكون المعلول علة لعلته بواسطة او بغير واسطة
او المتاخر من حيث انه متاخر متقدما على متقدم من تلك الحيثية والتسلسل
عند المتكلمين محال مطلقا وبالجملة كل عدد مفروض غير متناه فهو متناه لان
كل عدد مفروض فهو قابل للقلة بان ينقص منه شيء والكثرة بان يزاد فيه شيء وكل قابل
للقلة والكثرة فهو متناه اما العدد الذي يكون له اول ولا يكون له اخر بل انما
يوجد منه شيء بعد شيء لا الى نهاية فليس بمحال عند الكل لكون كل ما يوجد منه
محصورا في اي وقت فرض متناهيا واما عند الحكماء فكل عدد يكون احاده موجودة
دفعة وله ترتيب فهو متناه ويستحيل ان يكون غير متناه واما ما لا يكون
احاده موجودة دفعة او لا يكون له ترتيب فيجوز ان يكون غير متناه فهذه
هي الاصول التي اردنا تقديمها واما ما يحتاج الى البيان فنبينها في
مواضعها وقد اوردنا ما اردنا ايراده في جملة ابواب العلم ان الدور
عبارة عن كون الشيء موقوفا على شيء آخر يتوقف الشيء الثاني على الشيء الاول بعين
ذلك الامر اما بواسطة او بغير واسطة فهو قد يكون في العلل والمعلولات اذا فرض مثلا
فرض المعلول علة لعلته بغير واسطة كما اذا فرضنا ان آ علة لوجود ب و ب علة
لوجود آ او بواسطة كما اذا فرضنا ان آ علة لوجود ب

واسطة

و ب علة لوجود ج و ج علة لوجود آ وقد يكون في التعريفات سواء كان بلا
كما يقال في تعريف الكيفية انها ما بها يقع المشابهة واللامشابهة ثم يقال في تعريف
المشابهة انها اتفاق في الكيفية او بواسطة كما يقال في تعريف الاثنين انه
الزوج الاول ثم يقال في تعريف الزوج انه المنقسم بمتساويين ثم يقال في تعريف
المتساويين انهما الشيئان اللذان لا يزيد احدهما على الاخر ثم يقال في تعريف
الشيئين انهما الاثنان وقد يكون في البرهان اذا اخذ النتيجة وضم الى عكس احد
المقدمتين بعينها لينتج عين المقدمة الاخرى وبالجملة كون المتأخر من حيث
هو متأخر متقدما على متقدمه من تلك الحيثية هو الدور مع اختلاف مواضعه وبطلانه
في جميع المواضع انما هو من حيث انه يلزم تقدم الشيء على نفسه فان الاب اذا كان
علة او معرفا للابن يلزم تقدمه على الابن والابن اذا كان علة للاب او معرفا
له يلزم تقدم الابن على الاب فيلزم ان يكون الاب متقدما على نفسه لان
المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء وانه محال والتسلسل انما
وضع بالحقيقة للاعداد لها ترتيب وضعي في التقدم والتأخر سواء كانت
موجودة معا كما في العلل والمعلولات او لم تكن كما في الحوادث ثم يطلق على
عدد يفرض غير متناه وان لم يكن له وضع وترتيب في التقدم والتأخر كالنفوس
الانسانية ويطلق على الابعاد الغير المتناهية وبالجملة يطلق على كل شيء
غير متناه اما بالفعل او بالقوة او بالعدد او بالمقدار والحق ان ذلك هو محال
عند المتكلمين مطلقا لكون كل عدد او مقدار قابلا للزيادة والنقصان
لان ضعفه ازيد منه ونصفه اقل منه وكل ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون م
فهو متناه والحكماء يمنعون كون كل عدد او مقدار قابلا للزيادة والنقصان
تسليم م فانه مختص بالعدد والمقدار المتناهيين وعلى تقدير ذلك يمنعون صدق قولهم
كل ما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو متناه فان مقدورات الله اكثر
من معلوماته لكون الممكن والواجب والممتنع معلوما له وليس الواجب والممتنع
مقدورين له مع ان كلا منهما غير متناه وتضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل واحد م
من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها مع كونهما غير متناهيين لكن ينبغي ان

يعلم

يعلم ان تطرق الزيادة والنقصان عليه لا يكون من حيث انه غير متناه بل
تطرق عليه من حيث انه متناه كما في المعلوم والمقدور فانه يتطرق عليهما الزيادة
والنقصان من حيث كون احدهما متناهيا ولا الممتنع والواجب وكون الاخر غير
متناول لها وكذلك في تضعيف الالف والالفين واما عند الحكماء فكل
موجود يكون له ترتيب سواء كان عددا آحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات
او مقدارا كالبعد يستحيل ان يكون غير متناه كما سيجيء في العلل والمعلولات
دال م ولما مضى في تناهي الابعاد واعلم ان الدليل على ان العلل والمعلولات متناهية
في جانب العلة اي لا بد وان تنتهي المعلولات الى علة لا يكون معلولة اما انتهاؤها
في جانب المعلول فغير معلوم واما التسلسل الذي لا يكون آحاده موجودة
معا كالحوادث فانها غير متناهية عندهم او يكون آحاده موجودة معا لكن
لا يكون لها ترتيب كالنفوس الانسانية فانها غير متناهية ايضا عندهم وهذه
هي الاصول التي اردنا تقديمها لكون الابحاث الآتية مبنية عليها وقد اورد
جميع ما اراد ان يورده في هذا الكتاب في خمسة ابواب

الباب الاول

في اثبات موجد العالم قول المصنف العالم عبارة عما سوى الله تعالى وما سواه
اما جواهر واما اعراض واذا ثبت احتياج الجواهر الى موجد ثبت احتياج الاعراض
اليه لاحتياجها الى ما يحتاج اليه والمتكلمون يسلمون وجود جواهر غير جسمانية كما سيجيء
ويثبتون حدوث الاجسام والجواهر ويستدلون بذلك على اثبات محدثها
القديم ولهم في اثبات حدوث الاجسام طرق اعلم ان العالم عبارة عما سوى الله
فائدة من الموجودات قيل عليه انه عرف الله سبحانه بالعالم لانا نستدل عليه
بالموجودات الممكنة والمحدثة فلو عرف العالم به لزم الدور وهو محال قلنا
لا نسلم انا نعرف الله تعالى بالعالم بل انا نعرف انه واجب الوجود ولا نعلم اثبات وجوده
فنعرف اثبات وجوده به ولئن كان كذلك لم يكن الدور انما يلزم الدور ان
لو عرف وجود كل واحد منهما بالاخر او تصور كل واحد منهما بالاخر وليس كذلك
لانا لم نعرف وجود العالم بوجود واجب الوجود ولا انا نتصور معنى الواجب والممكن
من غير احتياج احدهما الى الاخر فقولنا العالم عبارة عن جميع الموجودات الممكنة

فيه انا نعرف بلا ان عرفنا معنى الواجب والممكن والموجود

اذ يكون

والظاهر انه لا يلزم منه محال ثم ان العالم اما جواهر واما اعراض لانها اما
قائمة بانفسها او لم يكن او توجد في موضوع او لم توجد في موضوع فان كان
الاول فهي الجواهر وان كان الثاني فهي الاعراض واذا ثبت احتياج الجواهر
الى المؤثر ثبت احتياج الاعراض اليه لكون الاعراض محتاجة الى الجواهر
التي هي محتاجة الى المؤثر وتحقق احتياج المحتاج الى المحتاج الى الشيء الى
ذلك الشيء ثم ان المتكلمين قالوا بانحصار الجواهر في الجسمانيات وانكروا
وجود جواهر غير جسمانية خلافا لابي القسم البلخي من المعتزلة واتباعهم
فانهم ذكروا ان الروح الانساني جوهر ليس له صفة التحيز وليس بمنحصرة
في الجسمانيات عند الحكماء فانهم اثبتوا جواهر مفارقة عن المادة وهي العقل
والنفس والمتكلمون استدلوا على انتفاء هذه الجواهر بانها لو كانت
موجودة ولم تكن متحيزة ولا حالة في المتحيز كالواجب فيكون الواجب مشاركا لها
في هذا الوصف ولا بد ان يكون متميزا عنها من وجه آخر فيلزم ان يكون مركبا
مما به الاشتراك وما به الامتياز فيكون ممكنا هذا خلف وفيه نظر لانا لا نسلم ان الواجب لو شارك
في هذه الاشياء في هذا الوصف لزم ان يكون مركبا وانما يلزم ذلك ان لو كان الوصف
ثبوتيا وليس كذلك لان كلاهما سلبيتين فاشتراكهما في انهما ليستا محلا لها
مع علمهم التركيب فيها والمتكلمون يثبتون حدوث الاجسام والجواهر
وبحدوثها يثبتون محدثها وهو الواجب عز ذكره ولهم في اثبات حدوث الاجسام
طرق كثيرة فقوله رحمه الله احدها قولهم كل جسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو
من الحوادث فهو حادث فكل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوى
احدها اثبات وجود الحوادث والثانية بيان ان كل جسم لا يخلو عنها والثالثة
بيان حدوثها جميعا والرابعة بيان ان كل ما لا يخلو من الحوادث حادث اما الاول
فظاهر فان الاكوان اعني الحركات والسكونات والاجتماعات والافتراقات
امور ثبوتية وهي غير الاجسام وذلك لان الحركة هي كون الجسم في حيز بعد كونه في
حيز آخر والسكون هو كونه في حيز بعد كونه في ذلك الحيز والاجتماع هو كون الجسمين
في حيزين على وجه لا يمكن ان يتخلل بينهما جوهر والافتراق هو كونهما في حيزين على
وجه

طريق اثبات المتكلمين

معنى الحركة

على وجه يمكن ان يتخلل بينهما جوهر والاكوان تتغير وتتبدل مع ثبوت الاجسام
فهي امور موجودة غير الاجسام لا يمكن وجودها الا في الاجسام واما بيان ان
الاجسام لا تخلو عنها فهو لان كل جسم يستحيل ان يكون الا في حيز فكونه في حيز
ينحصر في الحركة والسكون واذا كان جسمان في حيزين انحصر كونهما في الاجتماع
والافتراق واما انها حادثة فلانها تزول وتتغير بعضها ببعض واذا صح
انها محتاجة في وجودها الى غيرها فهي محدثة وسنقيم الدلالة على ان كل ممكن
حادث ولا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث الى غير النهاية اما اولا
فلان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان ويستحيل ان يتطرق
الى غير المتناهي الزيادة والنقصان وذلك لان الناقص منها بعدد متناه
يستحيل ان يكون مساويا لها واذا فرض الناقص وغير الناقص منطبقين من مبدأ
واحد وجب ان ينتهي الناقص وينقطع بعد انتهائه غير الناقص فيكون الناقص
متناهيا وغير الناقص انما يزيد عليه بعدد متناه فيكون الكل متناهيا
وبطل كونه غير متناه فيكون جميع الحوادث الماضية مسبوقة بالعدم واما
ثانيا فلان كل واحد من الحوادث على تقدير كونه مسبوقا بما لا نهاية له يستحيل
ان يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث حتى يصل النوبة اليه
وانقضاء ما لا نهاية له من الحوادث محال ويلزم منه ان يكون وجود كل حادث
يسبقه ما لا نهاية له من الحوادث محالا ولكن الحوادث موجودة فاذن كونها
مسبوقة بما لا نهاية له باطل واما ثالثا فلان كل حادث مسبوق بعدم ازلي
ولو كان في الازل حادث موجود لاجتمع وجوده مع عدمه وذلك محال فاذن في
الازل يكون جميع الحوادث معدومة واما بيان ان كل ما لا يخلو من الحوادث فهو
حادث فظاهر وذلك لان جميع الحوادث معدومة في الازل فالتي لا تخلو
منها لو كان موجودا في الازل لكان خاليا عنها وهو محال فاذن ثبت ان الاجسام
حادثة وكذلك الجواهر والاعراض اعلم ان الاصل في الدلائل الدالة على كون الاجسام
محدثة هو قولهم كل جسم لا يخلو من الحوادث وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث
وهو منتج كل جسم حادث وهذه الحجة مبنية على اثبات اربع دعاوى على ما حكي

فايدة

ان اثبات الصانع
المفتقر يحتاج الى

دعاوى اربع وبها نعرف هذه الحجة والصغرى مبنية على تلخيصها والكبرى مبنية
على واحدة منها الاولى اثبات الاكوان وهو موقوف على كون الاكوان موجودة
وكونها زايدة على الاجسام اما كونها موجودة فلان الحركات والسكونات
والاجتماعات والافتراقات امور وجودية لان الحركة هي حصول الجسم في حيز
بعد كونه في حيز آخر والسكون هو كونه في حيز بعد كونه في ذلك الحيز والاجتماع
هو كون الجسمين في حيزين على وجه لا يمكن ان يتخلل بينهما جوهر والافتراق هو
كونهما في حيزين على وجه يمكن ان يتخلل بينهما جوهر وهذه الامور وجودية واما امور مع
بيان ان هذه غير الاجسام فلان المفهوم من الجسم غير المفهوم من حصوله في الحيز
ولان هذه الامور قد تتبدل والاجسام لا تتبدل وما يتبدل غير ما لا يتبدل فهذه
الامور مغايرة للاجسام والثانية من هذه الدعاوى ان كل جسم لا يخلو عن
الحوادث اعني الاكوان لان كل جسم حاصل في الحيز بالضرورة واذا كان كذلك
يلزم ان يكون متحركا او ساكنا او مجتمعا او مفترقا واذا كان كذلك لم يكن
خاليا عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فثبت ان كل جسم لا يخلو
من هذه الاكوان والثالثة ان هذه الامور حادثة ومجموع كل واحد من هذه
الامور اعني مجموع الحركات والسكنات وغير ذلك حادث واما بيان انها
حادثة فبوجهين احدهما انها تتغير وتتبدل وكلما يتغير ويتبدل كان حادثا
اما الاول فظاهر لانا نرى بعض الاجسام يتحرك بعد ان كان ساكنا ويسكن
بعد ان كان متحركا والاجسام مشتركة في الجسمية فيجوز في جميع الاجسام تبدل
هذه الامور بعضها ببعض واما الثاني وهو ان كلما كان قابلا للتغير والتبدل
كان حادثا والا لكان قديما ولو كان قديما لا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا
لا سبيل الى الاول والا لكان الواجب ممكنا لكون هذه الامور متغيرة هذا
خلف وان كان الثاني كان له مؤثر ولا بد ان ينتهي الى مؤثر واجب الوجود دفعا
للدور والتسلسل فذلك الواجب اما موجب او مختار ولا جايز ان يكون مختارا
لان فعل الفاعل المختار استحال ان يكون قديما ولا جايز ان يكون موجبا والا لاستحال
التغير والتبدل على المعلول لانه ان لم يتوقف تاثيره في اثره على شرط لزم من ايجابه

وجوبه

وجوبه ثم يلزم من امتناع زوال الموجب امتناع زواله وان توقف على شرط
فذلك الشرط اما ان يكون قديما او محدثا فان كان قديما لا يخلو اما ان يكون
واجبا او ممكنا فان كان واجبا لزم من امتناع زواله امتناع زوال العلة
فلذلك القديم امتناع زوال ذلك القديم وان كان ممكنا كان الكلام فيه كما في
الاول فيفضي اما الى الدور واما الى التسلسل وهما محالان واما ان ينتهي
الى واجب الوجود لذاته فيعود المحال المذكور وهو امتناع التغير والتبدل
على ذلك القديم وان كان ذلك الشرط حادثا فهو محال لان القديم سابق على
ذلك الحادث والسابق على الشيء يمتنع ان يكون مشروطا به والثاني ان هذه من الوجهين ج
الاكوان محتاجة في وجودها الى غيرها لكونها نسبة بين الجسم وحيزه والنسبة وغيره اعم
بين الشيئين تحتاج الى المنتسبين وكل ما كان محتاجا في وجوده الى غيره
كان ممكنا وكل ممكن حادث لما نذكره في الطريق الثالث واشار الى هذه الدلالات
بقوله احدها قولهم كل جسم لا يخلو من الحوادث الخ قوله وسنقيم الدلالة على ان
كل ممكن محدث واما ان مجموع الحوادث حادث فمن وجوه الاول ان الحوادث
الماضية قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه او نقول
لا شيء من غير المتناهي بقابل للزيادة والنقصان فالحوادث الماضية متناهية
اما الصغرى فظاهرة لان الحركات من زماننا هذا متوجهة الى الازل اكثر منها
من زمان نوح الى الازل واما الكبرى فلانا اذا انقصنا من الحركات الغير المتناهية
حركات متناهية استحال ان يكون الباقي بعد النقصان مساويا لها لاستحالة
كون الجزء مساويا للكل واذا كان كذلك يفضي الناقص وغير الناقص فطابق
من جزء واحد وجب ان ينقطع الناقص وينفذ بعد انتهاية غير الناقص والا
لكان مساويا له وهو خلاف المقدر فيلزم انتهاء غير الناقص لكونه زايدا على
الناقص المتناهي بمقدار متناه ووجوب تحقق تناهي كل ما كان زايدا على
المتناهي بمقدار متناه فيلزم ان يكون جميع الحوادث الماضية مسبوقا بالعدم
واشار اليه بقوله ولا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث الى غير نهاية فيكون
جميع الحوادث الماضية مسبوقا بالعدم والثاني فلانه لو كانت الحوادث

كل واحد

الماضية مسبوقا بالعدم
غير متناهية امتنع وجود
الحادث

اليومي واللازم باطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلان حدوث
الحادث اليومي يكون موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له اعني الحوادث
الماضية الغير المتناهية وانقضاء ما لا نهاية له محال فحدوث الحادث
اليومي محال لكونه موقوفا على المحال واستحالة اللازم لكان موقوفا على المحال
واشار اليه بقوله واما ثانيا فلان كل واحد من الحوادث الحادثة له حادث
كونها مسبوقة بما لا نهاية له باطل والثالث فلانه لو كان الحوادث الماضية
غير متناهية لزم احد الامرين وهو تناهيها على تقدير عدم تناهيها او كون
الحوادث موجودة باعدادها معا في الازل وانه محال اما الملازمة فلان حادثا
ما من الحوادث لا يخلو من ان يكون موجودا في الازل او لم يكن فان كان الثاني كانت
الحوادث متناهية والتقدير عدم تناهيها وهو الامر الاول وان كان الاول
كان ذلك الحادث موجودا باعداده معا لان كل حادث مسبوق بعدم وهو الامر الثاني
وانتفاء كل واحد من الامرين ظاهر ببديهة العقل واشار اليه بقوله واما
ثالثا فلان كل حادث مسبوق بعدم ازلي فلو لم يكن جميع الحوادث معا دخل
دائما ذكره هذا جوابا بالسؤال هكذا انكم اثبتم ان الجسم غير خال عن الاكوان وهي
محدثة لكن لم لا يجوز ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى نهاية ولو كان كذلك
لا يلزم حدوث الاجسام التي هي محالها واجاب عنه بالوجوه الثلثة والرابعة
عن هذه الدعاوى ان كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث عند الكل والا لو
لم يكن حادثا لكان ازليا ولو كان ازليا لكان مع شي من هذه الحوادث او لا مع
شي من هذه الحوادث لا سبيل الى الاول لانه لزم ان يكون الحادث ازليا وانه
محال ولا سبيل الى الثاني والا لكان خاليا عن الحوادث والمقدر خلافه واذا
كان كذلك ثبت المقدمتان وهما كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث واذا ثبتتا فان المقدمتان يثبت بالضرورة ان كل جسم حادث واذا ثبت ان
كل جسم حادث ثبت ان الجواهر والاعراض محدثة اما الجواهر فلانحصارها في الاجسام
عندهم وكونها محدثة واما الاعراض فلتوقفها على الجواهر في الوجود ووجوب
حدوث كل ما كان موقوفا على الحادث واشار اليه بقوله واما بيان ان كل ما لا يخلو

من الوجوه

المقدمتان

من الحوادث

طريق آخر

من الحوادث الى قوله وكذلك الجواهر والاعراض قوله رحمه الله طريق آخر
لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ازليا لانه في الازل اما ان يكون متحركا او
ساكنا وكلاهما محال اما كونه متحركا فلان الازل عبارة عن نفي المسبوقية
بالغير والحركة عبارة عن كون المسبوقة بالغير فهما لا يجتمعان واما كونه
ساكنا فمحال لان السكون مع انه يقتضي ايضا المسبوقية يكون مثلا ليس بواجب
الوجود واذا كان ممكنا كان مسبوقا بالعدم على ما يجي بيانه اعلم ان
هذا اشارة الى دليل اخر يدل على كون الاجسام محدثة وهو ان يقال
لو لم تكن محدثة لكانت ازلية ولو كانت ازلية لزم احد الامرين وهو اما كونها
متحركة في الازل او كونها ساكنة فيه وكل واحد منهما محال اما الملازمة
فظاهرة لان كل جسم لا بد وان يكون حاصلا في حيز مخصوص فحصوله في ذلك الحيز
ان كان مسبوقا بحصول اخر فيه فهو السكون والا فهو الحركة اما انتفاء
كونها متحركة في الازل لامتناع الاجتماع بين الحركة والازل لان الحركة من حيث
هي هي تقتضي المسبوقية بالغير والازل يقتضي اللامسبوقية بالغير فالجمع
بينهما جمع النقيضين وانه محال واما انتفاء كونها ساكنة فمن وجوه احدها
ان السكون هو الحصول في الحيز مع كونه مسبوقا بحصول اخر فيه وكل ما كان
مسبوقا بالغير كان حادثا فالسكون حادث والثاني انه ليس بواجب لذاته
لكونه محتاجا الى غيره فيكون ممكنا وكل ممكن مسبوق بالعدم كما يجي الثالث
انها لو كانت ساكنة في الازل لامتنعت الحركة عليها لان السكون اما ان
يتوقف على حادث او لم يتوقف والاول محال والا لكان حادثا لان الموقوف
على الحادث حادث فتعين انه لم يتوقف على حادث واذا كان كذلك كان
ما يتوقف عليه وجود السكون حاصلا في الازل فيلزم وجوب وجود
السكون بعلته ولو كان كذلك كان ممتنع الزوال واذا امتنع زوال السكون
امتنع الحركة عليها واللازم محال لان كل جسم اما مركب واما بسيط واياما
كان لا يمتنع حركته اما اذا كان مركبا فلانه يكون مجتمعا من البسائط
والبسائط يمكن عودها الى الاحياز الطبيعية فيصح الحركة عليه واما ان كان بسيطا

فلانه يصح على احد جانبيه
يصح على الاخر والا لاختص

احد جانبيه بجانبيه لم يكن للجانب الآخر تلك الحاجبية واذا كان كذلك لم يكن
بسيطا والمقدر انه بسيط هذا خلف واذا صح على احد جانبيه ما صح على الآخر
امكن ان يصير يمينه يسارا ويساره يمينا فيصح عليه الحركة ولقائل ان
يقول ان الازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير او عن استمرار الوجود
وابتداء كان لا يكون لقولكم لو كان ازليا لكان في الازل متحركا او ساكنا
حاصلة لانه يصير معناه لو كان ازليا لكان في نفي المسبوقية بالغير او في
استمرار الوجود متحركا او ساكنا وهو ظاهر الاستحالة ويمكن ان يجاب
بان يقال انا نقول هكذا كون الاجسام ازلية يستلزم كونها متحركة او ساكنة وهما
لا يجتمعان والثاني باطل فيلزم انتفاء الاول اما بيان انهما لا يجتمعان فلما
ذكرنا واما ان الثاني باطل فلانها حاصلة في الحيز ولزوم كل ما كان حاصلا
في الحيز ان يكون متحركا او ساكنا وهذا الدليل قريب من الدليل الاول ومنها
ما اختاره الامام في بعض كتبه قوله رحمه الله طريق آخر وهو اعم من الاولين فائدة
وذلك ان يقال كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث فكل ما سوى الواجب
محدث سواء كان جسما او جوهرا او عرضا او غير ذلك اما المقدمة الاولى
فظاهرة واما المقدمة الثانية فلان الممكن يحتاج في وجوده الى موجد المحل
لا يمكن ان يوجده حال وجوده فان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فيلزم
منه ان يوجده حال لا وجوده فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده وذلك حدوثه
واذا ثبت كون ما سوى الواجب محدثا وكان احتياج كل محدث الى محدث
يوجده ضروريا ثبت ان جميع العالم من الاجسام والاعراض وما سواهما من
الممكنات محدثا وهو المطلوب فهذه طرق المتكلمين في اثبات الصانع اعلم
ان هذا دليل آخر على كون جميع الممكنات الموجودة محدثة سواء كانت اجساما او
اعراضا او جواهر مادية او جواهر مفارقة كالعقول والنفوس عند مثبتيها
وذلك الدليل ان يقال كل ما سوى الواجب من الموجودات ممكن وكل ممكن محدث
فكل ما سوى الواجب من الموجودات محدث اما الصغرى فظاهرة لانحصار الموجود
في الواجب والممكن واستلزام اتصاف كل واحد منهما وجود الآخر واما الكبرى فلما
مر

كل ممكن يحتاج في وجوده الى المؤثر لما ذكرناه في خواص الممكن فاحتياجه الى المؤثر
اما ان يكون حال الوجود او حال العدم او لا حال الوجود والعدم لا سبيل
الى الاول فتعين احد الامرين الآخرين لما قلنا انه لا سبيل الى الاول لان التأثير
حال الوجود يكون ايجادا للموجود وتحصيلا للحاصل وانه محال واذا تعين
احد الامرين ثبت المطلوب وهو كون كل ممكن محدثا اما على تقدير الامر
الاول فلان وجوده يكون مسبوقا بلا وجوده وذلك حدوثه وهذا هو محل بعض
الاتفاق فان المؤثر عندهم يؤثر في الممكن حال العدم واما على تقدير الامر
الثاني فلان التأثير يكون حال الحدوث لا في حال اللاوجود واللاعدم
هو حال الحدوث وهذا هو مذهب المتقدمين فان المؤثر عندهم يؤثر في الاثر حال
الحدوث وهو مغاير لحال الوجود والعدم واذا ثبت ان الاجسام ولان كل
ما سوى الواجب محدثة ثبت ان كل محدث يحتاج الى المحدث يوجده ثبت ان
العالم باسره محدث وله محدث وهو المطلوب ولقائل ان يقول انه على تقدير صحة
مقدمات الدليل لا يلزم اثبات الواجب اما على الدليلين الاولين فلانه
يلزم منهما حدوث الاجسام والاعراض واحتياجهما الى محدث لا يلزم من هذا
القدر ان يكون موجدهما واجبا لذاته لجواز ان يكون ممكنا لذاته واجبا بغيره
غير الاجسام والاعراض اللهم الا ان يبين بطلان الدور والتسلسل واما
من الدليل الثالث فلانه يلزم منه ان ما سوى الواجب محدث ويحتاج الى المحدث
ولا يلزم من هذا القدر ان يكون للمجموع مؤثر بل يلزم منه ان يكون لكل واحد من المحدثات
محتاجا الى المؤثر واذا كان كذلك لكان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون بعض
المحدثات علة لبعض الآخر وح لا يلزم اثبات الواجب لانه لا بد من ابطال
الدور والتسلسل فهذه الطرق طرق المتكلمين في اثبات الصانع وحاصل كلامهم
ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدأ واوجد العالم بارادته واذا
طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون ما قبله من الاوقات التي يمكن
فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك
الوقت بالحدوث بوجود علة ذلك التخصيص عن الفاعل وهم جمهور فقهاء
المعتزلة وقالوا انما
يقولون بتخصيصه على سبيل

لا اولويه دون الوجوب يجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة
قالوا بتخصيص بذلك الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في
غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي
واتباعه من المعتزلة وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز من التعليل
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بشي اخر غير الفاعل وهو لا يسال عما يفعل
او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب اسناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان الفاعل المختار له ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح وتمثلوا [illegible]
بعطشان يحضره الماءان الا انه يتخير منهما وهما بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه
يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهو راي ابي الحسن الاشعري
واصحابه قوله رحمه الله واما الحكما فقالوا الموجودات تنقسم الى واجب
وممكن والممكن محتاج في وجوده الى مؤثر موجد فان كان موجده واجبا فقد ثبت
ان في الوجود واجب وجود لذاته وان كان ممكنا كان محتاجا الى مؤثر اخر
والكلام فيه كالكلام في الاول والدور محال والتسلسل محال كما مر وعلى
تقدير ثبوته تاخذ جميع الموجودات الممكنة فيكون ممكنا لانه لا يحصل بدون
افراده وافراده غيره ثم المؤثر فيه لا يجوز ان يكون نفسه ولا يجوز ان يكون
داخلا لان الداخل لا يكون مؤثرا في نفسه ولا في علله فلا يكون مؤثرا في الجميع
ولم يبق الا ان يكون للجميع مؤثر خارج عن جميع الممكنات والخارج عن جميع الممكنات
لا يكون ممكنا فيكون واجبا فاذن وجود واجب الوجود لذاته ضروري وهو
المؤثر الموجد للممكنات كلها وهو المطلوب فهذا ما قال المتكلمون والحكماء
في هذا المقام وقد يورد في كل موضع منه اعتراضات ويجاب عنها باجوبة
لم نذكرها لانها بالكتب المطولة اليق لكنا نورد ما هو معظم الخلاف بين
المتكلمين والحكما في هذا الموضع اعلم ان الحكما يثبتون وجود الواجب لذاته
نظرا الى مطلق الوجود فقالوا لا شك في وجود موجود فيلزم منه وجود الواجب
لذاته لانه ان كان واجبا فقد حصل المطلوب وان كان ممكنا لذاته كان له مؤثر
لامتناع ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح فذلك المؤثر ان كان واجبا لذاته
فهو المطلوب

فايدة

طريق الحكماء

فايدة

فهو المطلوب وان كان ممكنا يحتاج الى مؤثر فيلزم احد الامور الثلثة وهو وجود
الواجب وهو المطلوب او الدور او التسلسل وهما محالان وانما يلزم احد
الامور الثلثة لانه لا يخلو اما ان ينتهي الى واجب الوجود او لا ينتهي فان
انتهى اليه فهو احد الامور وان لم ينته فح لا يخلو من ان يوجد فرد من افرادها
يكون علة لما كان معلولا بواسطة او بغير واسطة او لم يوجد فان وجد فهو
الدور وان لم يوجد فهو التسلسل وكل واحد من الامرين باطل فيتعين الاول
للاول الوقوع وهو المطلوب اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشي على نفسه
فلان ا لو كان علة للبا لكان متقدما على البا واذا كان البا علة للالف
كان البا متقدما على الالف فيلزم ان يكون الالف متقدما على نفسه
لان المتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي واما بطلان التسلسل
فلانه لا يخلو من ان يكون بين المعلول المعين وبين كل واحد من علله علل متناهية
او لم يكن لا سبيل الى الاول والا لزم ان يكون العلل كلها متناهية والمقدر
خلافه ولا سبيل الى الثاني والا لزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين
وانه محال واذا ابطل كل واحد من الدور والتسلسل تعين الانتهاء
الى واجب الوجود وهو المطلوب وعلى تقدير بطلان الدور والتسلسل
يحصل المطلوب وهو اثبات واجب الوجود لذاته لانا نقول جميع الموجودات
الممكنة ممكن لكونه محتاجا الى افراده التي هي غيره واذا كان ممكنا فلا بد
من مؤثر لاحتياج الممكن في طرفي الوجود والعدم الى المؤثر فذلك المؤثر
اما ان يكون نفسه او داخلا فيه او خارجا عنه لا جايز ان يكون نفسه
والا لكان متقدما على نفسه لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود ولا
جايز ان يكون داخلا فيه لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من اجزائه
فلو كان الداخل في المجموع مؤثرا في المجموع لزم ان يكون مؤثرا في نفسه ومؤثرا
في علته فلا يكون الداخل في المجموع مؤثرا في المجموع واذا بطل ان يكون المؤثر في
المجموع نفسه ولا داخلا فيه تعين ان يكون خارجا عنه لكونه ملزوم لجملة
الامور الثلثة موجودا وانتفاء القسمين منها والخارج عن جميع الممكنات واجب

لذاته فاذن وجود
واجب الوجود لذاته

ضروري ولقايل ان نقول لا نسلم ان المؤثر في المجموع مؤثر في كل جزء من اجزائه
لجواز ان يكون بعض اجزائه حاصلا بمؤثر اخر والجواب ان يقال لا يجوز
ان يكون الداخل في المجموع مؤثرا فيه لتوقف المجموع على كل واحد من اجزائه
فلا يكون شي منها علة تامة له واستدل بعضهم على اثبات واجب الوجود
لذاته بقولهم الممكن من حيث هو ممكن موجود وكلما كان كذلك لزم اثبات
واجب الوجود لذاته اما المقدمة الاولى فلان هذا الممكن موجود
والممكن من حيث هو ممكن جزء من هذا الممكن وجزء الموجود موجود واما
المقدمة الثانية فلانه يحتاج الى المؤثر لا جائز ان يكون مؤثره نفسه
والا لزم ان يكون متقدما على نفسه بالوجود لوجوب تقدم العلة على المعلول
ولا فرد من افراده لان فردا من افراده يحتاج اليه لكونه جزءا من افراده
لاحتياج الكل الى اجزائه وهو متقدم على كل فرد من افراده ضرورة تقدم
الجزء على الكل واذا كان كذلك لم يجز ان يكون فرد من افراده علة له والا لزم
ان يكون ذلك الفرد متقدما عليه وهو محتاج الى ذلك الفرد فيلزم ان يكون
كل واحد منهما محتاجا الى الاخر متقدما عليه وانه محال واذا بطل ان يكون
المؤثر فيه نفسه او فرد من افراده تعين ان يكون موجودا اخر غير الممكن من
حيث هو ممكن ولا فرد من افراده وهو الواجب ضرورة انحصار الموجودات
في الواجب والممكن واستلزام انتفاء كل واحد منهما ثبوت الاخر فهذا ما قاله
المتكلمون والحكماء في اثبات مبدأ العالم وقد يورد كل واحد من الحكماء و
المتكلمين اشكالات على الاخرين ويجيب عنها باجوبة لم نذكرها في هذا
المختصر لكنه اورد ما هو معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء في هذا الموضع
قوله وهو ان المتكلمين قالوا انما يتقدم عدم الممكن على وجوده تقدما
لا يمكن ان يكون المتقدم مع المتاخر دفعة والحكماء قالوا ان مثل هذا التقدم
لا يمكن وقوعه الا في الاشياء الواقعة في الزمان لكن يقع المتقدم في زمان
والمتاخر في زمان غيره والزمان ليس بواجب الوجود فتقدم العدم على كل
ما سوى الواجب بهذا المعنى محال وهذا هو قولهم بقدم بعض الممكنات
قالوا

فائدة

ينبغي ان يعلم هذا ويحفظ

قالوا بل انما يكون هذا التقدم من جملة التقدم بالطبع الذي ذكرناه ولهذا اجاب
المتكلمون بان التقدم الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتاخر معا لا يجب ان
يكون بحسب زمان مباين لهما فان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لا يكون بزمان
اخر وهذا التقدم مثله ثم ان كان ولا بد فيكفي فيه تقدير زمان ولا احتياج
فيه الى وجوده المغاير للممكنات المحدثة فهذا موضع معظم الخلاف بين الفريقين
في هذه المسألة مع اتفاقهما على احتياج جميع الممكنات الى موجدها اعلم
ان هذا اشارة الى معظم الخلاف بين المتكلمين والحكماء وهو ان المتكلمين قالوا
عدم العالم متقدم على وجوده تقدما لا يكون المتاخر والمتقدم معا وقالت
الحكماء لا يجوز ان يكون عدم كل ممكن متقدما على وجوده بهذا التقدم لان مثل
هذا التقدم لا يكون الا بالزمان بان يقع المتقدم في زمان لا يقع المتاخر فيه
بل يقع في زمان اخر بعده لان عدم هذا الممكن يكون قبل وجوده قبلية لا
يجامع المتقدم والمتاخر وتلك القبلية ليست نفس العدم لان العدم قد يكون
بعد وليس القبل بعد وهي ثبوتية ولا بد من شيء اخر غير العدم يلحقه القبلية
والبعدية لذاته ويلحقان العدم والوجود بواسطته وهو الزمان واذا
كان كذلك لم يجز ان يتقدم العدم على كل ما سوى الواجب بهذا المعنى لانه لو تقدم
عدم الزمان على وجوده لزم ان يكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما لان
عدمه يكون قبل وجوده بالزمان وهذا هو الموجب لقدم بعض الممكنات
عندهم واذا بطل تقدم بعض الممكنات على وجودها بالزمان قالوا بتقدم
بعض الممكنات اعني المجردات على وجوده بالزمان وبتقدم عدم كل الممكنات
على وجودها بالطبع الذي ذكرناه لان العدم للممكن لذاته والوجود من غيره
وما بالذات اقدم مما بالغير على ما ذكرناه ولهذا اجاب المتكلمون عنه بان قالوا
لا نسلم انه يجب ان يكون التقدم الذي لا يمكن اجتماع المتقدم والمتاخر معا فيه
بزمان مباين للمتقدم والمتاخر فانه قد يكون كذلك كتقدم الشيخ على الشاب
وقد لا يكون كذلك فان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض لا يكون بزمان
اخر غيرهما قالوا واذا جاز تقدم بعض الاشياء على البعض الذي لا يمكن اجتماع
المتقدم والمتاخر معا الا بزمان غيرهما

فيه نظر لا يخفى وجهه

فلم لا يجوز ان يكون تقدم علمه الممكنات على وجودها لا بزمان بل بنفس العلم
والوجود ولئن سلمنا انه لا بد وان يكون فيه من زمان ولكن لم قلتم انه لا يكفي
تقدير زمان ولا يحتاج الى وجود الزمان المغاير للممكنات المحدثة فهذا موضع
معظم الخلاف بين الفريقين في هذه المسئلة مع اتفاقهما على ان جميع الممكنات
الموجودة تحتاج الى موجدها قوله رحمه الله

الباب الثاني

في ذكر صفات الصانع تعالى وهي تنقسم الى ثبوتية وغير ثبوتية اما الثبوتية
فمنها انه تعالى قادر والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل ولا يجب وان اخل
فعله باختيار وارادة لداع يدعوه الى ان يفعل ويقابله الموجب وهو الذي
يجب ان يصدر عنه الفعل ويجب ان يقارنه فعله لانه لو تاخر الفعل عنه
لما كان صدور الفعل عنه واجبا اذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم على
الصدور والمتكلمون يقولون ان الباري تعالى قادر اذ كان فعله حادثا م
غير صادر عنه في الازل ويلزم القائلين بالقدم كونه فاعلا موجبا والحكماء
يقولون كل فاعل فعل بارادته مختار سواء قارنه الفعل في زمانه او تاخر عنه
اعلم ان صفات واجب الوجود لذاته تنقسم الى صفات ثبوتية والى صفات
غير ثبوتية فمن الصفات الثبوتية انه تعالى قادر والقادر هو الذي يصح صدور
الفعل عنه نظرا الى ذاته ولا يجب والموجب مقابل للقادر وهو الذي يجب صدور
الفعل عنه ويجب ان يقارنه فعله اذا كان سببا تاما لصدور الفعل لانه لو
تاخر عنه في وقت اخر فلا يخلو من ان يكون صدوره في ذلك الوقت لامر اخر
غيره او لم يكن فان كان لامر اخر لم يكن ما فرضناه سببا تاما سببا تاما هذا خلف
وان كان الثاني لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال ثم المتكلمون استدلوا على
ان الباري قادر بانه لو كان موجبا لكان فعله قديما لان اسباب مؤثريته لا
تخلو من ان يكون حاصلة في الازل او لم يكن فان كانت حاصلة في الازل لزم
وجود فعله في الازل والا لزم الترجيح من غير مرجح وان لم يكن حاصلا كان
تاثيره ممتنعا ولانه لو كان تاثيره في وجود العالم على سبيل الايجاب يلزم
احد الامرين وهو اما قدم العالم او حدوثه تعالى وكلاهما محال اما
الملازمة

وجود الفعل عنه

الباب الثاني

٧٨

اما الملازمة فلانه لو اثر في وجود العالم على سبيل الايجاب يلزم ان يتخلف
العالم عنه تعالى فح لا يخلو من ان يكون هو قديما او محدثا او لم يكن فان كان الاول
فهو احد الامرين وان كان الثاني كان العالم ازليا لعدم تخلفه عن الباري
تعالى وكون الباري ازليا والقائلون بقدم العالم يلزمهم كون فاعل موجبا
بالذات لانه لو كان فاعلا مختارا لكان فعله محدثا لان فعله يكون تبعا
للداعي والداعي لا يدعو الفاعل الا الى ايجاد معدوم والا لكان داعيا
الى ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل والحكماء يقولون كل فاعل فعل بالارادة
مختار سواء قارنه الفعل في زمانه او تاخر عنه لان المختار هو الذي يكون
فعله تابعا للقدرة والارادة وهو اعم من ان يكون فعله مقارنا له او لم
يكن فالفرق بين المختار والموجب هو ان فعل الفاعل المختار يكون تابعا
للارادة وفعل الفاعل الموجب لا يكون كذلك قوله رحمه الله وموضع
الخلاف في الداعي فان المتكلمين يقولون انه لا يدعو الا الى معدوم بعد ان
الفاعل وجوده بعد وجود الداعي بالزمان او تقدير الزمان ويقولون ان
هذا الحكم ضروري والحكماء ينكرونه اعلم ان موضع الخلاف بين المتكلمين
والحكماء في ان الداعي لا يدعو الا الى معدوم يتقدم عدمه على وجوده بالزمان
او تقدير الزمان كتقدم داعي الله تعالى العالم بتقدير الزمان والا لكان
داعيا الى تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وانه محال فقال الحكماء الداعي
جزء علة الفعل فيجب ان يكون متقدما عليه بالذات ولا يجب ان يكون متقدما
عليه بالزمان بل يجوز ان يكون معه بالزمان ولا يلزم ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل لانه يرجح وجوده على عدمه حال وجوده ولا استحالة في
ذلك قوله واذا حصل الداعي للقادر فهل يجب وجود الفعل ام لا فيه
خلاف بين المتكلمين والمحققون منهم يقولون بوجوبه ويقولون ان
هذا الوجوب لا يقتضي ايجاب فاعل اذا كان فعله تبعا للداعي وللاختيار
حتى غير ذلك وبعض القدماء انكروه مخافة التزام الايجاب فقال بعضهم
عند الداعي يصير وجود الفعل اولى من لا وجوده فقيل لهم مع هذا الاولوية

فائدة

ولا ترجيح

هل يمكن لا وقوع الفعل ام لا فان امكن

فلا يكون للاولوية اثر وان لم يمكن كانت الاولوية هي الوجوب ولا تغير
الحكم بتغير الالفاظ وقالت الآخرون للقادر ان يختار احد طرفي الفعل او
الترك من غير رجحان لذلك الطرف ويتمثلون بالهارب الواصل الى طريقين
متساويين ويتعطو الى المشي في احدهما والعطشان اذا احضر وعنده اناءان متساويان
فانهما يختاران احد الطريقين والاناءين من غير ترجيح لاحدهما على الآخر
ومع التزام هذا يلزم محالات ويتعذر اثبات الارادة له تعالى اعلم ان القادر
هو الذي يكون نسبة الفعل والترك اليه على السوية نظرا الى ذاته اما
اذا حصل الداعي فهل يجب الفعل ام لا فيه خلاف بين المتكلمين والحق انه يجب
واليه ذهب المحققون ولا يمكن لقائل ان يقول لو كان الفعل يجب عند حصول
الداعي لزم ايجاب فاعل لانا نقول لا نسلم انه يلزم ايجاب فاعل لان المراد
من المختار ان يكون فعله تابعا للداعية والمراد من الموجب ان لا يكون كذلك
وانكره بعض القدماء مخافة التزام الايجاب فقال بعضهم عند حصول الداعي
يصير وجود الفعل اولى بلا وجوده ولا ينتهي الى حد الوجوب وفيه نظر لان
لقائل ان يقول هل يمكن لا وقوع الفعل او لا يمكن فاذا كان الاول لم يكن لتلك
الاولوية اثر وقد فرضناها اثرا هذا خلف وان كان الثاني كانت تلك الاولوية
هي الوجوب فتكون منتهية الى حد الوجوب والمقدر خلافه وقال الآخرون
وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ان عند حصول الداعي لا يجب صدور الفعل
ولا يصير اولى بل يكون طرفا الفعل والترك متساويين بالنسبة الى الداعي
فان القادر يختار احد طرفي الفعل او الترك من غير رجحان لذلك ويتمثلون
بالهارب الواصل الى طريقين متساويين ويضطر للمشي الى احدهما وبالعطشان
اذا حضره اناءان متساويان بان فان الهارب يختار احد الطريقين والعطشان
احد الاناءين من غير ترجيح لاحدهما على الآخر وفيه نظر ايضا لانه لو كان
صدور الفعل وتركه بالنسبة الى الداعي متساويين لزم ان لا يترجح احدهما
على الآخر بالضرورة ولانه لو جاز ذلك لانسد باب اثبات الصانع لجواز
ترجح وجود العالم على عدمه من غير مرجح اصلا ويتعذر اثبات الارادة

له تعالى
لان

ويضطر

٧٩

لان اثباتها له تعالى مبني على امتناع ترجح بعض الاشياء دون بعض بلا مرجح ولو جاز
الترجح من غير مرجح لم يمكن اثباتها له تعالى واما المثالان اللذان اوردهما فلا نسلم
تساوي الطريقين فيه ولا تساوي الاناءين من كل الوجوه غايته ما في الباب
انا لا نعرف امتيازا لاحدهما عن الآخر ولا يلزم من عدم العلم بالامتياز عدم
الامتياز اعلم ان قادريته تعالى ازلية لانها اما ان يكون عين ذاته او لم يكن
فان كانت الاول فظاهر لكونها عين ذاته وكون ذاته ازلية وان كانت الثاني
فذاته ان كانت كافية في تحققها كانت ازلية ايضا وان لم تكن كافية فمحال
لاحتياج الواجب لذاته في تحقق صفة من صفاته الى الغير وهو محال
قوله رحمه الله ومنها انه تعالى عالم والعالم لا يحتاج الى تفسير والدليل
عليه ان افعاله محكمة متقنة يتبين ذلك لمن يعرف حكمته تعالى في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار وخلق الحيوانات ومنافع اعضائها
وسائر الموجودات وكون كل من يصدر عنه افعال محكمة متقنة منتظمة
عالما وهذا ضروري اعلم ان جمهور العقلاء اتفقوا على كونه تعالى عالما الا جمهور
قدماء الفلاسفة لنا ان افعاله محكمة متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم والمقدمة
الاولى حسية ظاهرة لا سيما عند من تأمل ما في اعضاء الحيوان وينظر في تشريحها
ومنافعها وهيئة الافلاك ووجود النيرات وكيفية حركاتها كما هو مذكور
في كتب التشريح وكتب الهيئة والمقدمة الثانية بديهية لان بديهة العقل
حاكمة بان امثال ذلك لم يصدر عمن لا علم له وان صدر فلا يمكن ان يكون مرة
بعد اخرى الا ترى من يكتب مرارا بخط حسن لا يمكن ان يكون مرة بعد اخرى
لا يتصور انه امي جاهل بالخط حتى انه لا تشتبه قوة ذلك الخط على الحكام
والاتقان الحاصل في اقل شيء من افعال الله تعالى فاذا كان العلم الضروري حاصلا
هناك فههنا اولى لا يقال انه دليلكم ينتقض بتمكن النحل وسائر الحيوانات فانه
يصدر عنها افعال محكمة متقنة مع انها غير عالمة لانا نقول لا نسلم ان الافعال
الصادرة عن هذه الحيوانات هي افعالها بل انها افعال الله تعالى هذا عند الاشاعرة
لانه لا مؤثر عندهم الا الله تعالى وان سلمنا انها افعال تلك الحيوانات كما هو عند
المعتزلة لكن لا نسلم
انها غير عالمة بها

وما البرهان على ذلك لا يقال ما المعني بالاحكام لننظر ان افعاله محكمة بهذا
المعنى او ليس كذلك فانا نريد به ان افعاله مطابقة للمنفعة فانها ان كانت
تريدوا به انها مطابقة لها من كل الوجوه او من بعضها والاول ممنوع لكثرة
الآفات والآلام في هذا العالم والثاني مسلم لكنه لم يدل على كون فاعلها عالما العالم
به لان فعل الساهي والنايم والحركات الصادرة عن الجماد قد يكون كذلك مع كونهم
غير عالمين بافعالهم وان اردتم به انها مستحسنة في العرف فاما ان تريدوا
انها مستحسنة على وجه لا يمكن ان يكون احسن منها او على وجه يمكن ان يكون احسن
منها والاول ممنوع لانا لا نسلم ان تركيب الكواكب في السموات في ترتيب ابدان
الحيوان لا يمكن ان يكون على وجه احسن مما هو الآن عليه لا بد له من برهان والثاني
مسلم ولكنه لم يحصل منه مطلوبكم ثم وان سلمنا صدق الصغرى لكن لا نسلم
صدق الكبرى ودعوى الضرورة في صدقها بالجملة لان جمهور الفلاسفة
والاطباء اتفقوا على ان اسناد تكون اعضاء الحيوان وترتيبها مستندة ك
الى قوة جسمانية عديمة الشعور والادراك يسمونها بالقوة المصورة ولو كان
فساد ذلك معلوما بالضرورة لامتنع اتفاقهم عليه لانا نقول المعني من الاحكام الترتيب
العجيب والتاليف اللطيف وكون افعاله مطابقة للمنفعة مثلا المنفعة
من السكين هي القطع فاذا كانت السكين مفيدة كمال هذا المطلوب كانت محكمة
في كونها سكينة واما صدق الكبرى فضروري والنقض غير متوجه لان افعال
بدن الانسان وسائر الحيوانات وعجائبها مستندة الى حكمة الصانع بواسطة
هذه القوة فهذه القوة تكون كالآلة له كالقدوم للنجار وما نقل
الخصم انها مستندة الى القوة المصورة عند الاطباء والفلاسفة فممنوع
ومن اراد ان يعرف انهم اسندوا هذه الافعال والعجائب الى حكمة الصانع
فعليه بكتاب المنافع لجالينوس وبكتاب ابقراط وافلاطون كي يعرف
انهم اتفقوا على ان هذه العجائب في الابدان الحيوانات تدل على حكمة الصانع
نعم واما قول الفلاسفة فانهم قالوا بامتناع كونه تعالى عالما واستدلوا
على ذلك بان العلم هو حصول صورة المعلوم في نفس العالم فيقتضي اضافة ما
للعالم

للعالم الى المعلوم والاضافة تقتضي تغاير المتضايفين اما بالحقيقة واما
٢ بالاعتبار وحيث كان كذلك لم يمكن كونه عالما لانه لا يخلو اما ان يكون معلوما مغايرا
له او لم يكن لا سبيل الى الثاني لامتناع تغاير الاعتبار بين غيره فاذن لا يوصف
الله تعالى بالعلم بوجه من الوجوه بل يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته
كما يفيض الوجود عليها هكذا قالوه وفيه نظر لانا لا نسلم امتناع كونه قابلا
لشيء وفاعلا له ولا نسلم انه ليس فيه تغاير بحسب الاعتبار فانه باعتبار كونه
معلوما غير اعتبار كونه عالما كالطبيب الذي يعالج نفسه فانه من حيث انه
طبيب يعالج نفسه ومن حيث انه مريض معالج قوله فلكونه تعالى واجبا لذاته
وبغيره ممكنا لذاته كان ما سواه متساوي النسبة اليه ولم يكن بعضه اولى
من بعض بان يكون مقدورا له دون بعض او معلوما له دون بعض فهو قادر
على جميع ما يصح ان يقدر عليه عالم بجميع ما يصح ان يعلم كليا كان او جزئيا
اعلم ان هذا اشارة الى دليل على كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وعالما
بجميع المعلومات اما الاول فلتقرير الدليل عليه وجهان احدهما ان الله تعالى يقتضي كونه
قادرا موجدا اما بواسطة كما يقول مثبتوا الاحوال واما بلا واسطة
كما يقول نفاة الاحوال وذاته تعالى واجب الوجود لذاته وما عداه ممكن لذاته
فيكون نسبة الى ما عداه على السوية ولو صح منه صدور بعض المقدورات
دون البعض يلزم الترجيح من غير مرجح وانه محال والوجه الثاني ان المصحح
للمقدورية هو الامكان ولو كان كذلك يلزم ان يكون قادرا على الممكنات
٣ اما المقدمة الاولى فلانه لولاها لزم ان يكون المصحح للمقدورية اما
الوجوب واما الامتناع وهو باطل لاستحالة كونهما مقدورين لوجوب نفي
المؤثرات واما المقدمة الثانية فلان الامكان مشترك بين جميع الممكنات
ولما كان مصحح بعض المقدورات ان يكون مقدورا للواجب كان مصححا لجميعها
ان يكون مقدورا له لان الاستوا في المؤثر يوجب الاستوا في الاثر فاذن صح استووا
جميع الممكنات في كونها مقدورة له تعالى واما الثاني وهو كونه تعالى عالما بجميع
ما يصح ان يعلم لانه
واجب الوجود وغيره

ممكن الوجود وكان غيره منتسبا وكل المنتسب اليه وكان عالما ببعض ما عداه وجب
ان يكون عالما بالكل والا لم يكن منتسبا وكل المنتسب اليه ولانه تعالى حي والحي يصح
ان يكون عالما بكل واحد من المعلومات والموجب لكونه عالما هو ذاته او الواجب
فلو اختص علمه بالبعض دون البعض لزم الترجيح من غير مرجح وانه
محال ولقائل ان يقول ان الدليل الذي هو مذكور في متن الكتاب دال على
كونه عالما بجميع الممكنات فقط على تقدير ان يتم والدعوى كانت اعم من
ذلك لكونها متناولة لجميع الممكنات والواجب والممتنع فاذن لم يكن البرهان
موصلا الى الدعوى قوله ويكون المعلومات اكثر من المقدورات لان
الواجب والممتنع معلومان لا يقدر عليهما معناه ان معلومات الله تعالى اكثر
من مقدوراته لان الواجب والممتنع من المعلومات غير مقدورة ومن اما
كونه عالما بهما فلكونه حيا والحي يصح ان يعلم جميع المعلومات واما كونه غير قادر
عليهما فلان الواجب والممتنع لا يمكن تاثير المؤثر فيهما والا لم يكن الواجب
واجبا ولا الممتنع ممتنعا قوله ويكون مقدوره عند الحكماء بلا توسط في
واحد وانما الباقي بتوسط اعلم ان الحكماء قالوا ان الله تعالى بسيط والبسيط من غير
تعدد ولانه شرائط لا يكون علة لامرين بلا توسط احدهما للاخر واحتجوا على
امتناعه بان كل ما يصدر عنه اثنان فهو مركب ولا شيء من البسيط بمركب فلا شيء
من البسيط بصادر عنه اثنين اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان مصدريته
لهذا غير مصدريته لذاك فهذان المفهومان لم يخلوا من ان يكونا داخلين
في ذاته او خارجين او احدهما خارجا والاخر داخلا والاول والثاني
موجبان التركيب الثاني يجب ان يكون في ذاته مصدر المختلفين المفهومين
فمصدريته لهذا المفهوم غير مصدريته لذلك المفهوم فهما اما ان يتسلسل
او لا يتسلسل لا سبيل الى الاول والا لزم ان يكون بين اللازم والملزوم
اوساط بلا نهاية وانه محال فتعين عدم التسلسل واذا تعين عدم التسلسل
لزم ان يكون كل واحد منهما او احدهما داخلا فيه فيلزم التركيب والجواب عن
ذلك

ذلك ان يقول لا نسلم انهما لو كانا خارجين لزم ان يكون مصدرا لهما وانما
يلزم ذلك ان لو كان كل واحد منهما او احدهما امرا وجوديا لكنه ليس كذلك
لانه اعتبار عقلي لا عيني ولا هوية له في الخارج قوله ومعلومه كلها
لا يتغير واما المتغيرات فلا يكون من حيث التغير معلومة له لوجوب تغير
العلم بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى وسيجيء الفوائد في هذا البحث اعلم
ان الناس اختلفوا في كونه تعالى عالما فقد انكره بعض قدماء الفلاسفة وذكرنا دليلهم
والجواب عنه ومنهم من سلم كونه عالما بذاته ومنع كونه عالما بغيره ودليله
ان العلم حصول الصورة المساوية للمعلوم ولو علم الله تعالى الحقائق لحصل فيه
صور الحقائق ولا اضافات فيحصل فيه الكثرة وهو محال والجواب عنه
ان الكثرة من لوازم الذات وليست بعضها ولا داخلة فيها ومنهم من سلم
كونه تعالى عالما بغيره ومنع كونه تعالى عالما بما لا نهاية له لان معلوماته قابلة
للزيادة والنقصان وكلما كان كذلك يكون متناهيا فمعلوماته متناهية فهي متناهية
في نفس متناه لا يكون معلوما له والجواب منع الكبرى ومنهم من منع
كونه تعالى عالما بالجزئيات وهو مذهب الفلاسفة واستدلوا على ذلك بانه
لو علم كون زيد في الدار فعند خروجه من تلك الدار لا يخلو من ان يبقى علمه بكونه
فيها او لم يبق فان بقي كان جهلا وان لم يبق كان متغيرا فيكون الواجب الوجود
محلا للتغير وهو محال واجاب عن هذا الاشكال جمهور المشايخ من اهل السنة
ومن المعتزلة بان العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد
واحتجوا على قولهم بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل البلد الفلاني غدا
فاذا استمر هذا العلم الى الغد والى ان دخل زيد البلد فانا بهذا العلم
نعلم ان زيدا دخل الان البلد فعلمنا ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم
بوجوده اذا وجد وانما يحتاج الواحد منا الى علم اخر لاجل طريان الغفلة
على العلم الاول والواجب الوجود لما امتنع طريان الغفلة عليه لا جرم كان
علمه بان الشيء الفلاني سيوجد نفس علمه بوجود ذلك الشيء حال ما وجد
وانكر هذا الجواب واستبعده ابو الحسين البصري لانه يلزم منه جهل الان
للاعتقاد بان الشيء
حاضر قبل حضوره جهل

وكذلك اعتقاد انه غير حاضر الآن وانه سيحضر بعد ذلك عند حضوره
جهل لان العلم مطابق للمعلوم وعلمه التي تغاير لوجوده فالعلم باحدهما او ه
غير العلم بالآخر ولان من علم ان زيدا سيدخل البلد الفلاني غدا ثم عزب
العلم ثم انه حبس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار حتى دخل النهار
ودخل زيد البلد فههنا وجد العلم بان زيدا سيدخل البلد غدا مع انه لم يوجد
العلم بانه وجد حالا وجد فلو كان ذلك الا واحدا لكان الثاني لم يتخلف احدهما عن
الآخر بل من علم ان زيدا سيدخل البلد الفلاني غدا ثم علم ان الغد جاء
علم بان زيدا دخل البلد الفلاني بسبب العلمين المتقدمين واتفق ابو الحسين
البصري على وقوع التغير في علم الباري تعالى بالجزئيات المتغيرة فقال الموجب
لكونه عالما بوجوده انه وشرط هذا الايجاب حصول تلك المعلومات فاذا
حصلت المعلوم وقع العلم بحصول الموجب لكونه عالما بحصول شرطه
واجاب البعض الآخر من المتكلمين عن شبهة الحكماء بان ما ذكرتم من الدليل
المانع من التغير انما يجري في الصفات الحقيقية دون الصفات الاضافية
فان الصفات الاضافية يقع التغير فيها وكيف لا فانه يكون قبل وجود الحادث
الحادث واذا وجد يكون معه واذا انتفى ذلك يكون بعده واذا كان كذلك يكون علمه تعالى
قديما مستمرا وتعلقه بالمعلومات اضافة والتغير في الاضافة لا يوجب تغير
كل واحد من المضافين اعني العلم والمعلوم بل تغير احدهما فقط وهو المعلوم
ولما لم يكن الجواب الاخير مرضيا عند المصنف اختار القول بان معلومه
لا يتغير اما الجواب الاول فلما ذكره ابو الحسين البصري واما الجواب
الاخير فلانه يلزم التغير في صفته كما يلزم في التعلق لانه تعالى قبل ان
خلق العالم كان عالما بانه سيخلقه فاذا خلق العالم فهل زال العلم الاول
او لم يزل فان لم يزل كان عالما بانه سيخلقه والآن غير مخلوق مع انه في
نفسه مخلوق وانه محال وان زال ذلك العلم يقع التغير فيه كما وقع في
التعلق والاضافة واما ضعف ما ذكره ابو الحسين البصري فلانه يجوز تغير
صفة من صفاته تعالى لان كل صفة يفرض ثبوتها له تعالى فذاته اما ان يكون
كافية

١٢

في ثبوت تلك الصفة او لا يكون كافية
كافية في عدمها او لا يكون كافية لا في ثبوتها ولا في عدمها فان كان الاول
وجب ثبوتها للذات ازلا وابدا لتحقق علته كذلك وان كان الثاني
وجب انتفاؤها ازلا وابدا لتحقق علة انتفائها كذلك وان كان الثالث
كان ثبوت تلك الصفة وانتفاؤها موقوفين على حصول امر منفصل او على
عدمه فذات الله تعالى لا ينفك عن ثبوت هذه الصفة او عن عدمها وثبوت
تلك الصفة وعدمها موقوفان على ثبوت ذلك الشيء المنفصل وعدمه
والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير فذاته تعالى مفتقرة
في تحققها الى الغير والمفتقر الى الغير في تحقق ذاته ممكن لذاته فالواجب
لذاته ممكن لذاته هذا خلف فثبت ان التغير في صفاته تعالى غير ممكن
فبطل القول بما قاله ابو الحسين البصري لما كان كذلك صار الى القول بان
معلومه لا يتغير والمتغيرات من حيث التغير لا يكون معلومة للزوم تغير العلم
بتغير المعلوم وامتناع تغير علمه تعالى ولان ادراك الجزئيات من حيث انها
متغيرة ليس الا بالاحساس او التخيل او التوهم والكل منتف عنه تعالى و
الجزئيات المتغيرة معلومة لا من هذه الحيثية لان ادراك الجزئيات من هذه
الحيثية لا يكون الا بالآلات الجسمانية بل من حيث انها كلية اي مجردة عن
المشخصات وغير معتبرة معها هذه العوارض المشخصة مثلا انه تعالى مدرك
لعلل الكائنات من حيث انها طبائع ومدرك لاحوالها الجزئية واحكامها
كالملاقاة والمباينة والتماس والتباعد وتركيبها من حيث هي متعلقة
بتلك الطبائع الكلية ومدرك للامور التي تحدث معها وقبلها وبعدها من
حيث يكون الجميع واقعا في اوقات متجددة من غير ادراك ان بعضها جاء
وبعضها لم يدخل في الوجود وبعضها حاصل الآن فانها من حيث كذلك لا يمكن
ادراكها الا بالحس او التخيل او التوهم او بآلة اخرى جسمانية وهو تعالى
منزه عن ذلك وان كان كذلك ادرك صورة العالم منطبقة على جميع كلياته و
جزئياته الثابتة والمتجددة المنحصرة الخاصة بوقته ووقت
غير ان يدرك معها مضي الوقت ودخوله واستقباله وللعلماء سعي في اثبات
كونه تعالى
مدرك

عالما بطريق آخر وسواء كان تعقل الباري تعالى بعقل ذاته وتعقل غيره اما الاول
فلكونه مجردا عن المادة اي ليس بجسم ولا جسماني وكل ما كان كذلك لا بد ان
يعقل ذاته اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا معنى لكون الشيء عالما
بذاته الا ان ذاته حاصلة له لانا نعقل ذواتنا وقد ثبت ان التعقل عبارة
عن حصول صورة المعلوم في العاقل فتعقلنا لذواتنا اما ان يكون نفس
حضور ذواتنا عند ذواتنا او عبارة عن حصول صورة مساوية لذواتنا
والثاني باطل لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحلول في الآخر
اولى من العكس واذا بطل هذا القسم تعين القسم الاول وهو ان تعقلنا
لذواتنا نفس حضور ذواتنا عند ذواتنا فاذن لا بد ان يكون كل مجرد
عاقلا لذاته واما الثاني وهو كونه عالما بغيره فلانه مبدأ وعلة لما عداه
وعالم بذاته والعلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول لانه متى حصل العلم
التام بالعلة حصل العلم بانه مبدأ للمعلول الفلاني وهذا مستلزم للعلم
بالمعلول الفلاني وفيه نظر قوله ولبعضها عند بعض المعتزلة انه تعالى
لا يقدر على القبائح لامتناع وقوعها عن العالم بها الغني عنها اعلم ان
النظام من المعتزلة ذهب الى ان القبائح لا يصح ان تكون مقدورة لله تعالى
واهل السنة يوافقونه على هذا الاطلاق وان كان الخلاف باقيا من حيث
المعنى فان النظام يريد به انه تعالى غير قادر على خلق الجهل والكذب والالم
الذي لا يكون مسبوقا بجناية ولا يكون ملحوقا بعوض واما اهل السنة
فقد اتفقوا على انه تعالى قادر على هذه الاشياء موجد لها ولكن ايجاده لها غير
قبيح اصلا لان الحسن والقبح عندهم لا يثبتان الا بالشرع وذهب اكثر
المعتزلة الى انه تعالى قادر على القبيح وان صدوره عنه تعالى غير محال واما
ابو الهذيل العلاف وابو الحسين البصري فقد ذهبا الى ان صدور القبيح
عنه ممكن بالنظر الى كونه قادرا محال بالنظر الى داعيه لان الفعل انما
يصدر عن الفاعل المختار بواسطة الداعي والداعي الى فعل القبيح
محال في حقه تعالى لان الداعي الى فعل القبيح لا يكون الا لمن كان جاهلا بقبحه
او لمن

لم يتبين وجه النظر

تحقيق

١٢٤

او لمن كان محتاجا اليه وكل واحد منهما منتف عن الله تعالى فلا يدعوه
الداعي الى القبيح بالنظر الى هذه الجهة واستدل النظام على عدم
بان فعل القبيح من الله تعالى محال والمحال غير مقدور فصدور القبيح عنه
غير مقدور اما الاول فلان القبيح لا يصدر عنه الا عند وجود الداعي
الذي هو محال لكونه مختارا وما يتوقف وجوده على وجود المحال محال واما
قلنا ان وجود الداعي الى القبيح في حقه تعالى محال لان الداعي لا يدعو الى
الفعل القبيح الا من جهل قبحه او احتاج اليه وكل واحد منهما محال عليه
تعالى والجواب عن شبهتهم على طريق الاشاعرة انا لا نسلم انه قبيح منه
تعالى بناء على نفي الحسن والقبح العقليين ولو سلمنا ذلك لكن هذا الدليل دال
على انه ممتنع الصدور عنه تعالى بحسب الغير وليس كلامنا في ذلك بل كلامنا في انه هل
هو مقدور له بحسب ذاته ام لا ودليله غير دال على هذا المطلوب وايضا اختلفوا
في انه تعالى هل يقدر على مثل مقدور العبد زعم البلخي انه تعالى قادر على ان يحرك
الجوهر الى الموضع الذي يقدر العبد على تحريكه اليه لكن الحركة التي صدرت
من العبد لا يكون مثل التي صدرت من الله تعالى وابو علي وابو هاشم واتباعهم
خالفوا فيه واحتج البلخي عليه بان مقدور العبد اما طاعة واما معصية
او سفه او عبث او تواضع ومن المحال ان يكون مقدور الله تعالى كذلك واذا
كان كذلك لم يكن مقدور الله تعالى مثل مقدور العبد واجاب ابو علي وابو هاشم
عن ذلك بان كون فعل العبد كذلك امور عارضة بسبب قصد العبد وداعيه
فيكون الاختلاف في هذه العوارض والاختلاف في العوارض لا يوجب الاختلاف
في المعروض وايضا اختلفوا في انه تعالى هل هو قادر على عين مقدور العباد
ام ليس كذلك ذهبت المعتزلة الى امتناع ذلك خلافا لابي الحسين البصري
فانه اعترف بانه ان كان المراد من القدرة العلة التامة لصدور المقدور
امتنع ان يكون الشيء الواحد مقدورا لله تعالى وللعبد والا لزم كون المعلول
الشخصي معللا بعلتين مختلفتين وسيجيء استحالة ذلك في خلق الافعال وان
كان المراد منها جزء العلة لم يمتنع ان يكون الشيء الواحد مقدورا له تعالى وللعبد

ان لهم في ذلك ادلة
واجوبة لكن الحوينة ذكر
ما اشرنا اليه

وايضا اختلفوا في كونه تعالى قادرا على ان يخلق فينا علما ضروريا بما علمناه
بالاستدلال اوليس بقادر فان الكل قائلون بجوازه خلافا لابي القاسم البلخي
قوله رحمه الله ومنها انه تعالى حي لاستحالة كون من يمكن ان يوصف بانه قادر
وعالم غير حي ويعرف الحيوة بما من شانه ان يوصف الموصوف به بالقدرة
والعلم اعلم ان العقلاء اتفقوا على كونه تعالى حيا لانه قادر عالم وكل من كان
كذلك كان حيا بالضرورة لكن اختلفوا في معناه قال ابو الحسين البصري معناه انه
لا يستحيل ان يكون عالما قادرا وليس ههنا الا الذات المنزهة لاستحالة
كونه تعالى عالما قادرا وقالت الاشاعرة هي صفة من شانها ان يصير الذات
الموصوف بها عالما قادرا واستدلوا على صحة ما ذهبوا اليه بان الذوات
قسمان قسم لا يصح منه ان يعلم ويقدر كالجمادات وقسم يصح ان يعلم ويقدر
والقسمان متساويان في الذاتية فلولا اختصاص ما يصح ان يعلم ويقدر بصفة
لما حصل هذا التفاوت ولقائل ان يقول انه لما ثبت ان حقيقته تعالى مخالفة
لسائر الحقائق بعد اشتراكها في صفة الذات جاز ان يكون كونه قادرا
وعالما معللا بنفس ذاته لا بصفة اخرى غير الذات وقال الامام الحق في هذا
المطلوب ان نقول الحي هو الذي لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر وهو اشارة الى
سلب الامتناع والامتناع سلب وسلب السلب اثبات ثم هذا الامر الثبوتي
لا يجوز ان يكون نفس الذات لانا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته
لم نعلم ذاته وما علمنا هذا الامر اعني لا يمتنع ان يعلم ويقدر وما هو معلوم
مغاير لما هو غير معلوم فثبت انه تعالى مغاير بهذا الامر ولقائل ان يقول لا نسلم انا اذا
علمنا انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته علمنا ذاته لجواز ان يكون معلومة
بعارض من عوارضها ولم تكن حقيقته معلومة اعلم ان هذا الاختلاف راجع
الى ان الصفات زائدة على ذاته تعالى او ليست بزائدة فمن قال انها زائدة قال انها صفة
قوله رحمه الله ومنها انه تعالى مريد وذلك لان صدور بعض الممكنات عنه دون بعض
وصدوره عنه في وقت دون وقت يحتاج الى تخصيص والمخصص هو الارادة
وهو الداعي الذي مر ذكره وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلقة بالحادثات
لوجوب

لوجوب وقوعها عند اجتماع القدرة والارادة ويقولون انها عرض لا محل له
وبذلك ينتقض حد الجوهر والعرض اللذين مر ذكرهما اعلم انه اذا صدر عنا
فعل او ترك فقبل حصولهما حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك او بالعكس
والعلم به ضروري ثم اختلف العقلاء في ان تلك الحالة ما هي فقال بعض محققي
المعتزلة انها هي الداعية وقال الاخرون انها زائدة على الداعية وتحقيق القول
في الداعي ان الانسان قادر على الفعل والترك ونسبة قدرته على الفعل والترك
على السوية نظرا الى قدرته وما دام كذلك لا يترجح احدهما على الاخر الا لمرجح
فاذا حصل في العقل علم او اعتقاد او ظن او غير ذلك باشتمال احدهما على
نفع زائد حصل الرجحان بسبب ذلك العلم او غيره فالقدرة مع هذا العامل مؤثر
في وقوع ذلك الفعل واما في حق الباري تعالى فان الاعتقاد والظن ممتنعان
فلم يبق الداعي في حقه تعالى الا العلم باشتمال احدهما على المصلحة الراجحة واستدلوا
على ان الارادة زائدة على الداعي بانا اذا علمنا او اعتقدنا اشتمال الفعل على
مصلحة ما فانه يتولد للانسان ميل ورغبة وذلك الميل والرغبة هو الارادة وبان
العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين من الماء فانه لا بد ان يرجح احدهما
على الاخر فيعلم انه لا بد وان يحدث في قلبه ميلا الى اخذ احد القدحين دون
الاخر وهذا الترجيح حاصل وليس عبارة عن الداعية بالتفسير الذي ذكرناه
لاستواء القدحين في جميع المنافع المعلومة فيكون شيئا اخر وهو المسمى بالارادة
الحاصل — وذهب جمهور اهل السنة وسائر المعتزلة الى ان الارادة امر زائد على العلم والقدرة
بدليل انه صدور بعض الممكنات عنه دون البعض وتخصيصه باوقات مخصوصة
دون اوقات قبلها او بعدها وحصوله على صفات مخصوصة دون صفات اخرى
يحتاج الى مخصص لكون جميع الممكنات والاوقات والاوصاف متساوية بالنسبة
اليه وذلك المخصص لا يصلح ان يكون هو القدرة لان شان القدرة هو التاثير
فقط ونسبتها الى جميع المقدورات وجميع الاوقات والاوصاف على السوية ولا يصلح
العلم لذلك لان العلم بالشيء تابع له وتابع الشيء لا يكون مخصصا له وعدم ظاهر الى السمع
والبصر والحيوة والكلام لا يصلح لذلك فلا بد من صفة اخرى وهي المسمى بالارادة

والحق ان الارادة وبينه علم خاص ... في مواضعه
لا اتفاق على ان القدرة صالحة للايجاد جميع الممكنات

فافهم

والجميع في الاوقات فكذلك الارادة صالحة للتخصيص في جميع الاوقات وكما ان القدرة
تحتاج الى المخصص فكذلك الارادة تحتاج الى المخصص لانا نقول المفهوم من كونه
موجدا لشيء والمفهوم من كونه مخصصا لشيء آخر ولا يلزم من احتياج المفهوم الاول
الى مخصص احتياج المفهوم الثاني الذي هو المخصص الى مخصص ثم قال والارادة
هو الداعي الذي مر ذكره اختيارا بان الداعي هو الارادة كما هو مذهب ابي
الهذيل العلاف والنظام وابي القاسم البلخي والخوارزمي لا كما هو مذهب ابي الحسين
البصري فانه قال بان الارادة زايدة على الداعي عندنا وليست بزيادة في الغايب
ثم قال وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الارادة المتعلقة بالمتجددات الى قوله
مر ذكرهما اعلم (المصنف) انه لما ثبت انه تعالى مريد احتمل ان يكون تعالى مريدا لذاته واحتمل
ان يكون مريدا بارادة قديمة او محدثة فذهب ابو علي وابو هاشم وغيرهما الى
انه تعالى ليس مريدا لذاته خلافا للنجار لانه لو كان كذلك لوجب ان يريد كل ما
يصح ان يراد واللازم محال فالملزوم كذلك بيان الملازمة انه تعالى لما كان عالما
لذاته وجب ان يكون عالما بكل ما يصح ان يعلم فكذلك لما كان مريدا لذاته يجب
ان يريد كل ما يصح ان يراد ولان المرادات مشتركة في صحة كونها مرادة فاقتضاء
ذاته بارادة البعض دون البعض الآخر يحتاج الى مخصص ولا مخصص واما
بطلان اللازم فلان زيدا مثلا يريد ضرب رجل في الزمان الواحد فلو كان
الله تعالى مريدا لكل المراد لزم ان يقع الضرب على ذلك الرجل وان لا يقع وهو محال
ولقايل ان يمنع الملازمة والقياس على العلم غير مفيد وان يمنع ايضا عدم المخصص
ذهب بعض الاشاعرة وبعض المعتزلة الى انه تعالى مريد بارادة قديمة لانه لولا
ذلك للزم احد الامرين وهو اما ان يكون مريدا لذاته او بارادة حادثة والاول
محال لما مر والثاني محال لان الارادة لو كانت حادثة لكان احداثها بارادة اخرى
ولزم التسلسل وانه محال وقال اكثر المعتزلة انه تعالى مريد بارادة محدثة لا في محل
لانه لو كان مريدا بارادة قديمة لزم حصول مراده في الازل فيلزم قدم العالم لانه
محال لما مر ولو كان مريدا لذاته لزم ان يكون مريدا لكل المرادات واللازم باطل
فالملزوم كذلك واذا ثبت انه مريد بارادة حادثة لم يمكن ان يكون محل الارادة ذاته في

حالة
تكون تلك ولا الغير
الارادة حالة في ذاته
بل

وعمرو يريد عدم ضربه ح

لزم ان يكون تعالى محلا للحوادث وانه محال ولقايل ان يقول لو كانت الارادة حادثة
لكانت محتاجة الى المؤثر فمؤثرها لم يمكن ان يكون غيره تعالى والا لاحتاج الباري
في صفة من صفاته الى غيره وهو محال ولم يمكن ان يكون هو نفسه لان فعله بالارادة
فلو كانت الارادة محدثة وكانت فعله لكانت مسبوقة بارادة اخرى الى لا نهاية
وانه محال ولان تلك الارادة اذا لم تكن في محل لم توجب المريدية له تعالى لان نحو
نسبتها الى ذاته والى غيره على السوية وباثبات الارادة الحادثة يبطل
حصر الجوهر والعرض اللذين حصر فيهما الممكن لان الجوهر قائم بنفسه والارادة كذلك
فيلزم ان يكون جوهرا وليس كذلك والعرض ما كان قايما بغيره فيلزم ان لا تكون
الارادة عرضا لكونها غير قايمة بغيرها ولكنها عرض قوله والارادة المتعلقة
ببعض الممكنات دون بعضها يقتضي وجوب كون المريد عالما اشارة
الى دليل آخر على انه عالم وهو مبني على كونه تعالى مريدا لذاته فاذا كان مريدا
تعلق ارادته ببعض الممكنات دون بعض فيلزم ان يكون عالما به والا لزم الترجيح
من غير مرجح ولما كان هذا الدليل مبنيا على كونه تعالى مريدا اخره الى هاهنا
واعلم ان كل من جوز ترجيح القادر لاحد طرفي المقدور على الآخر من غير مرجح
انسد عليه باب اثبات الارادة مطلقا لانه يكون لقايل ان يقول ان قدرته تعالى
تعلقت بوقت الايجاد دون وقت آخر من غير مخصص اللهم الا بالسمع وان
كل من لم يجوز ذلك فيمكن له اثباتها بالعقل والسمع قوله رحمه الله ولكونه تعالى
واجب الوجود لذاته يجب ان يكون دايم الوجود باقيا فيما لم يزل ولا يزال
والاشعرية يقولون بان البقا صفة مغايرة لغيرها من الصفات اعلم انه تعالى
لما كان واجب الوجود لذاته لزم ان يكون ازليا اي لا اول لوجوده ابديا اي لا آخر
لوجوده فيكون باقيا ازلا وابدا والاشاعرة قالوا بان ذات واجب الوجود
باقية بالبقا والبقا صفة مغايرة كساير الصفات وقال الآخرون بانها
باقية لذاتها والدليل على حقية هذا المذهب وبطلان المذهب الاول ان تلك
الصفة اما ان يكون بحيث يلزم من تقدير عدمها عدم ذات الله تعالى اولا يلزم
فالاول محال والا لزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته وواجبا بغيره وهو

يمكن اثبات الارادة بالسمع ح

محال اذا بطل القسم الاول فتعين القسم الثاني

وهو الذي لا يلزم من فقد عدمها علم ... وعلى ما علم نفيه العلم لا يكون واجبا

بل يكون ممكنا فاذن ثبت هو كونه ممكنا واذا كانت تلك الصفة ممكنة وصفة

لذات الله تعالى فهي اما ان كانت محتاجة الى ذاته تعالى فيستحيل احتياج ذات

الله تعالى اليه والا لزم الدور وان كان لم تكن محتاجة الى ذاته لنفسه لزم ان يكون

البقا واجب الوجود لذاته والذات واجبة بغيره فتنقلب الذات صفة والصفة

ذاتا وليضا لا يجوز ان يكون الذات باقية لذاتها لما جاز بقاء البقا لذاته

ولانه لو كان الذات باقية بالبقا كانت محتاجة اليه فيكون ممكنا لا واجبا

والمقدر خلافه قوله رحمه الله ومنها انه تعالى سميع بصير وقد اعلم اهل الحق

بما يصح ان يسمع ويبصر على هذا المعنى ولا ذن الشرعي بالطلاق هاتين الصفتين

عليه تعالى بوصفه بهما وكذلك يطلق عليه فعله اعلم ان العقلا اتفقوا على كونه تعالى

سميعا بصيرا لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة وابو القاسم الكعبي وابو

الحسين البصري انه عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال جمهور المعتزلة

والاشاعرة انهما صفتان زائدتان على العلم اعلم انا نبين اولا حقيقة

للابصار والسماع ثم نشرع في اسئلة لانهم اما للابصار فنقول انا اذا

اذا نظرنا وجه زيد نظرا بالاستقصا ثم غمضنا العين حالة ان غمضنا

نكون عالمين بصورته زيد علما خاليا عن الشك واذا فتحنا العين مرة اخرى

ونظرنا اليه علمنا بالبديهة حصول التفرقة بين الحالتين فهذه الحالة الزائدة

الحاصلة عند النظر الى ذلك المرئي مغاير للعلم الذي كان حاصلا عند غمض

العين فذلك التغاير هو الابصار وقال الحكماء ههنا لم لا يجوز ان يرجع ذلك التفاوت

الى تاثر العين عن المحسوس حال النظر اليه اما السماع فقد قال الحكماء ان السماع

هو احساس القوة السامعة بوصول اثر التموج الحاصل الصماخ بسبب قرع

او قلع والمسموع هو ذلك لان الواصل الى الصماخ وقال المتكلمون انه باطل لانه

لو كان كذلك لم يسمع الاصم وهل الحصاة ... تدرك جهته واذا كان يدرك علمنا

ان القوة السامعة تدرك الصوت من جهته هو صوت اما الاشاعرة فقد استدلوا

على انهما صفتان زائدتان على العلم بان الله تعالى حي والحي يصح ان يتصف بهما وكل

حي ان يتصف

بهما يتصف

لم

تتصف بضدهما وضدهما نقص لكونهما صفة كمال وضد الكمال النقص والنقص على الله تعالى

محال ولقايل ان يقول ما تريدون بقولكم الحي انصافه بالسمع والبصر فان اردتم

الكلية فهو ممنوع وان اردتم الجزئية فهو مسلم لكنه لم يثبت مطلوبكم وعلى تقدير تسليم

هذا المقام لكن لا نسلم قولكم كل من يصح انصافه بصفة ولم يتصف بها اتصف

بضدها ولا نسلم ان ضدهما نقص قوله لكونهما صفة كمال في حقنا قلنا ان قلتم

انه صفة كمال في حقه وما البرهان على ذلك وتحقيق القول فيه ان ذاته لما كانت

مغايرة لسائر الذوات في الحقيقة جاز ان يكون حياته مغايرة لحيوة

سائر الاحياء فاذا كان كذلك لم يلزم من صحة السمع والبصر على سائر الاحياء

صحتهما على ذاته وعلى حيوته ولئن سلمنا ان ذاته وحيوته ليست مغايرة

لسائر الذوات وحيوة الاحياء لكن لم لا يجوز ان يكون ثبوتهما مشروطا بحصول

هذا التاثر وهذا الشرط ممتنع الحصول في حقه تعالى وكان المشروط ممتنع

نعم سميعا بصيرا ممتنع الوجود له تعالى والدليل الذي عول عليه الامام حجة

السمع والبصر من صفات الكمال وعدمهما من صفات النقصان والقران

وارد باتباتهما له تعالى وهو قوله تعالى انني معكما اسمع وارى وقوله حكاية

عن ابرهيم لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر واذا كانت النصوص الكثيرة

واردة بذلك مع كونهما من صفات الكمال وعدمهما من صفات النقصان فهو

المستند ... واما المعقولة فقد استدلوا عليه بوجهين احدهما ان

السمع والبصر الحاصلان الان تاثر الحاسة التي هي من صفات الاجسام وهو على

الله تعالى محال والوجه الثاني انه لو كان سميعا وبصيرا لكان سمعه وبصره

قديما او محدثا لا سبيل الى الاول لان العالم كان معدوما في الازل ويمتنع الحدوث

وسمعه محال ولا سبيل الى الثاني والا لكان محلا للحوادث وهو محال واذا كان

كذلك كان الحق انه يطلق عليه انه سميع بصير بمعنى انه عالم بجميع ما يصح ان يسمع ويبصر

ولاذن الشرعي وانه بالطلاق هاتين اللفظين عليه تعالى فيصح ان يوصف له تعالى

بالسمع والبصر قوله وكذلك يطلق عليه انه متكلم والكلام عند اهل السنة

معنا في ذات المتكلم به يخبر بالحاد الحروف والاصوات التي بها تفهم الكلام

عما يريد الاخبار عنه

دون ... لا يكون بذلك المعنى

وسمي هذه الحروف والاصوات المولفة ببعض الكلام لا يكون متكلما الا بفعلها
والمعتزلة يقولون كل من يوجد حروفا واصواتا منظومة دالة على معنى يريد
الاخبار بها عنه فهو متكلم ولا يعتبرون المعنى النفسي نفس المتكلم اعلم
ان المسلمين اتفقوا على اطلاق لفظ المتكلم عليه تعالى لكن المعتزلة قالوا
ان المعنى بكونه متكلما انه تعالى خالق لهذه الحروف والاصوات في جسم فقالوا
ان الانسان لا يمكنه الاشتغال بحاجاته وحده بل يحتاج الى من يعينه حتى يكون
فاحتاج الى وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه من تفتيش الحاجات فجعلوا
هذه الحروف والاصوات المتقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة معرفة
لما في قلوبهم من الاحوال قالوا انهم كانوا امكن لهم ان يضعوا طريقا اخرى
سوى هذا الطريق من الاشارة والتصفيق باليد والكتابة الى غير ذلك
لكن لما كان هذا الطريق اسهل الطرق وضعوه ولم يضعوا غيره ثم قالوا
انه تعالى اذا اراد شيئا او كره شيئا او اراد حكما انه خلق هذه الاصوات
المخصوصة في جسم من الاجسام ليدل هذه الاصوات على كونه تعالى مريدا له
او كارها له او حاكما به وهذا هو المراد من كونه تعالى متكلما عند المعتزلة
والاشاعرة قالوا المعنى انه موصوف بتلك الصفة كالعلم والقدرة
والاشاعرة لم يساعدوا المعتزلة فيما قالوه وقالوا انه يمتنع ان يكون متكلما
بكلام قائم بالغير لما انه يمتنع ان يكون الحي متحركا بحركة قائمة بالغير وساكنا
بسكون قائم بالغير الحي وهذا النزاع ضعيف لانه تعالى قادر على خلق هذه
الاصوات المتقطعة على وجه خاص لان وجود هذه الاصوات ممكن والله تعالى
قادر على جميع الممكنات اذ لا موثر الا الله وان جميع الحوادث عندهم واقعة
بقدرة الله تعالى فظهر من ذلك ان كلامه تعالى عبارة عن حروف واصوات منظومة دالة
على المعنى متكلم عند المعتزلة ولا يلزم ان يكون متكلما عند الاشاعرة لان الكلام
عندهم صفة حقيقية وليتضح انه بين المعتزلة والاشاعرة نزاع اخر وهو ان
اسم المتكلم هل هو موضوع في اللغة لموجد الكلام او موضوع لتلك الصفة اذ
لا معنى ولا ذكر ولكليهما وقد المثبتوا في ذلك من الجوانب وليس مما يستحق

المثبتوا الاطناب

١٧

الاطناب لانه بحث لغوي ينبغي ان يرجع الى الادباء وليس له تعلق بالمباحث العقلية
ثم ان المعتزلة ينكرون كونه تعالى متكلما بالتفسير الذي ذكره الاشاعرة
وهو كونه معنى مغايرا للقدرة والارادة والعلم والاعتقاد وسائر الصفات
وقالوا انه تعالى موصوف بهذه الصفة وهي قديمة ومعنى واحد وهو مع كونه
معنى واحدا امر ونهي وخبر واستخبار والمعتزلة ينازعونهم في جميع تلك
المقدمات والحاصل ان الذي ذهب اليه المعتزلة ذهبت اليه الاشاعرة
من حيث المعنى من غير عكس واستدلال الاشاعرة على اثبات هذا الكلام
على كونه مغايرا للاعتقاد والارادة والعلم وغيرها ان الانسان اذا اراد
ان يقول اطلب فانه يجد في نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل قبل التلفظ
وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ لانها موجودة قبل اللفظ والشيء
يمتنع ان يكون موجودا قبل نفسه ولان تلك الماهية لا تتغير باختلاف
الازمنة والامكنة والالفاظ الدالة عليها تتغير باختلافها فيكون تلك
الماهية مغايرة لتلك الالفاظ ولان اللفظ دليل عليها والدليل مغاير للمدلول
واذا عرفت ذلك فنقول ان تلك الماهية لا يجوز ان يكون هو الارادة لوجودها
بدون الارادة كما ان الله تعالى امر بالايمان من يعلم انه لا يؤمن ويلزم منه ان
لا يكون مريدا للايمان لكون الايمان ممتنعا لان خلاف ما علم الله وقوعه ممتنع
واستحالة كون الممتنع مرادا الله تعالى ولانه قد توجد ايضا بدون الارادة
في صورة اخرى غير هذه الصورة مثلا اذا امر السلطان زيدا بان يأمر عمروا
بايجاد فعل ما وقدرنا ان زيدا كاره لان يأمر عمروا بايجاد ذلك الفعل فقد
يوجد الامر ههنا اعني تلك الماهية ولم توجد الارادة ولها صور كثيرة وظاهر
ان تلك الماهية ليست القدرة والعلم وسائر الصفات بل لا اشتباه ولا شك
في انها هل هي الارادة او ليست اياها وكذلك الخبر اذا قلنا قام زيد فانا
نجد في قلوبنا هذا البيان بان معناه ليس اللفظ فقط وليس براجع الى الارادة
والقدرة فاذن ظهر ان الطلب الذهني والحكم الذهني مغاير للارادة ومغاير
للعلم والاعتقاد واما التوبيخ على انه تعالى موصوف بذلك الكلام وجوه احدها

اخبار الانبياء والرسل عليهم السلام انه تعالى امر عباده

بكلامه اخبرهم بالوعد والوعيد وليس صدق الانبياء موقوفا على كونه تعالى
متكلما لانا متى علمنا ان ظهور المعجز لا يكون على يد الكاذب وعلمنا ان المعجز
ظهر على يده علمنا صدق ذلك الرسول سواء نعلم كونه متكلما او لم نعلم واذا لم
يكن صدق الانبياء موقوفا على كونه متكلما جاز اثبات كونه متكلما بقولهم و
ثانيها انه تعالى حي والحي يصح ان يتكلم بهذه الحروف والاصوات فلو لم يتصف به لاتصف
بضده نقص لكونه صفة الكمال ووجب ان يكون ضد الكمال نقصا والنقص عليه تعالى
محال وثالثها ان افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب
فاختصاص هذه الافعال بعضها بالوجوب وبعضها بالندب وبعضها بالحظر لا بد له
من مخصص وليس هو الارادة لان الله تعالى قد يامر ولا يريد وبالعكس كما ثبت
في اصول الفقه وظاهر ان القدرة والعلم وساير الصفات غير صالحة
لذلك فلا بد من صفة اخرى وهي الكلام ورابعها اجماع المسلمين على كونه متكلما
واما كون ذلك الكلام خبريا فلكونه صفة من صفاته تعالى واجبا بذاته فلو كان [illegible]
لزم ان يكون الواجب لذاته محلا للحوادث وانه غير جائز واما كونه واحدا
فلان جميع انواعه راجع الى كونه خبرا اما الامر فلانه عبارة عن تعريف
الغير بانه لو فعله كان مستحقا للمدح ولو تركه صار مستحقا للذم وهكذا في
البواقي النوع اذا كان جميع الكلام واحدا صح ان يكون كلام الله تعالى واحدا
فهذا خلاصة ما قاله الاشاعرة في هذا الباب والجواب عما قيل انا نجد في
انفسنا طلبا قبل ان نتلفظ بالطلب قلنا ذلك الطلب هو الارادة قوله
لو كان ذلك الطلب هو الارادة لم يكن موجودا بدونها قلنا مسلم ذلك قوله ان الله تعالى
يامر الكافر بالايمان ولا يريده قلنا لا نسلم انه لا يريد ايمانه قوله ان ايمانه
ممتنع الوقوع لان خلاف ما علم الله تعالى ممتنع الوقوع قلنا ما المعنى بقولكم انه ممتنع
الوقوع ان تعنون انه ممتنع الوقوع لذاته ام لغيره فان عنيتم الاول فهو ممنوع
وان عنيتم الثاني فاما ان تعنون ان ذلك الغير هو علمه تعالى بخلاف وقوعه او شيئا
اخر فان عنيتم الاول فهو ممنوع لان علمه تعالى تابع اما الوقوع او العلم بحسب التابع
للشيء لا يمكن ان يكون علة لذلك الشيء وان عنيتم شيئا اخر فهو لا ينافي كونه تعالى مريدا لايمانه
انه

انه لا يقع بسبب شيء اخر لا لان الارادة ليست بعلة باستقلالها لوقوع الشيء لعلمنا بوجه
واما في الصورة الثانية فلا نسلم ان ذلك امر لعمرو بل ما ذكره لفظ الامر وانما
يكون امرا ان لو كان طالبا والجواب عن قوله واما النقل دالا على كونه متكلما
موصوفا بذلك الكلام لاخبار الانبياء والرسل انه فنقول لا نسلم ان الانبياء اخبروا
بكونه متكلما على وجه تفسرون الكلام به وما البرهان على ذلك لا يقال الكلام
وهو هذا المعنى بحسب العرف لقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
لانا نقول اما اولا فلانه كلام شعري لا برهاني واما ثانيا فلاحتمال
ان يريد بها ما يتخيل في العقل من الحروف والاصوات دون الصفة واما ثالثا
فلان اثبات هذا الكلام بكلام فيلزم منه اثبات الشيء بنفسه وهو محال
اثبات
والجواب عن قوله انه حي والحي يصح ان يتكلم انه لا يلزم منه اثبات الكلام النفسي
بمعنى ولئن سلمنا انه يلزم لكن لا نسلم ان كل حي يصح منه اتصافه بالكلام
ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه لو لم يتصف به اتصف بضده لجواز ان يخلو القابل عن الضدين
ولئن سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان ضده نقص وما البرهان عليه ذكره الجواب عن
قوله ان افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب
لا بد له من مخصص ان يقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة قوله لان الله تعالى
قد يامر ولا يريد وبالعكس قلنا قد بينا فساد ذلك وان سلمنا ذلك لكن لم
لا يجوز ان يكون المخصص هو ذوات تلك الافعال لكونها مختلفة ام مصالح
العباد وام شيء اخر وبالجملة فعليكم الحصر والجواب عن قولهم اجماع المسلمين
دليل على كونه متكلما انه منع انعقاد الاجماع عليها بل يقولون هو الكلام بل الاجماع
منعقد على اللفظ فقط والجواب عن قوله ان جميع انواع الكلام راجع الى
الخبر انه دعوى لا دليل عليها ثم اعلم ان الكرامية قالوا ان الكلام عبارة عن الحروف
والاصوات المقطعة المخصوصة بالحوادث مخصوصة اعترف بحدوثها خلافا
للحنابلة والكرامية فانهم قالوا ان كلام الله تعالى هذه الحروف والاصوات وهي
قديمة والعقلاء اطبقوا على استحالتها بالضرورة واستدلوا على كونها غير
بان كلام الله تعالى هذه الحروف والاصوات بقولهم وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله
وهذه لا يد بلا على ان

كلام الله تعالى قديم مسموع وليس من جنس الحروف والاصوات خلافا للحنابلة والجواب عن
ذلك ان نقول لا نسلم قوله كلام على تقدير ان يكون كلامه من جنس الحروف والاصوات
والتقييد على كون هذه الحروف والاصوات محدثة لكون بعضها مسبوقا
بالبعض والعلم الضروري حاصل بانه متى كان كذلك لم يكن قديما قوله رحمه الله
وبعض المعتزلة يقولون انه تعالى مدرك يقولون ان الادراك صفة له غير العلم
بها يدرك الموجودات حاصلة من جملة المعلومات وهي غير السمع والبصر والحيوة
اعلم انهم اتفقوا على كونه تعالى مدركا لكنهم اختلفوا في ان الادراك هل هو نفس
العلم ام ليس كذلك فقال ابو الحسين البصري ان الادراك هو علم بالمدركات
وقال بعض المعتزلة ان الادراك صفة زائدة غير العلم والسمع والبصر والحيوة
والقدرة والكلام والارادة واستدلوا على ذلك بانه لا اشتباه في ان الواحد
منا مدرك وهو حي ممتاز عن غيره من الاشياء اما امتيازه عن كونه حيا وقادرا ومريدا
واحوالنا حينئذ معلوم بالضرورة واما كونه ممتازا عن كونه عالما فلانه لولاه
لما افترق الحال بين حالنا عند كوننا رائين لشيء وبين حالنا عند كوننا عالمين به
بعد تغيبه عنا لكن التفرقة معلومة بالضرورة فوجب ان يكون الادراك مغايرا
للعلم وهو ايضا مغاير للسمع والبصر لكون الادراك هو العرفان الذي يحصل
عند السمع والبصر وكان العلم يطلق على الادراك الكلي والسمع والبصر على الادراك
الجزئي فيكون الادراك اعم من العلم والسمع والبصر لكونه متفقا بينهما فيكون
مغايرا لها قوله رحمه الله انه تعالى واحد اما دليل المتكلمين عليه فهو ان الاله
عبارة عمن هو موصوف بهذه الصفات وذلك لا يمكن ان يكون الا واحدا
فان على تقدير كون الالهة كثيرة يمكن اختلاف دواعيهم في ايجاد مقدور واحد بعينه في
وقت واحد على صفة واحدة وعلمه ايجاده او ايجاده في غير ذلك الوقت على صفة
واحدة او على غير تلك الصفة ممكن وعند وقوع ذلك الاختلاف يستحيل ان يحصل مرادهم
جميعا لاستحالة حصول الامور المتقابلة المتناقضة معا ويلزم من ذلك ان لا يكون جميعهم
الهة فاذن يستحيل كونهم كثيرين وهذه الحجة تعرف بالتمانع وانما اخرنا ذكر هذه الحجة
عن ذكر سائر الصفات لكون حجة الوحدة مبنية على اثبات الصفات الاتية اعلم
ان

19

ان العلم بصحة النبوة غير متوقف على العلم بكون الاله واحدا واذا كان كذلك
امكن اثبات وحدانيته تعالى بالدلائل السمعية والعقلية اما الدلائل السمعية
فالكتب الالهية ناطقة بتوحيده غير محتاج الى ذكرها واما العقلي فعلى
طريق المتكلمين وتحقيق كون طريق الحكماء اما دليل المتكلمين فهو ان الاله عبارة
عن ذات موصوف بالقدرة والعلم والحيوة والارادة وذلك يقتضي ان لا يكون
الا واحدا لانه لو كان اكثر من واحد لاختلف دواعيهم بان اراد بعضهم ايجاد
مقدور واحد بعينه في وقت واحد على صفة واحدة نحو ايجاد زيد في اليوم المعين و
اراد البعض الاخر عدم ايجاده مطلقا او عدم ايجاده في غير ذلك الوقت او
ايجاده على غير تلك الصفة فح لا يخلو من ان يحصل مراد الجميع او لا يحصل مراد
واحد منهم او يحصل مراد البعض منهم ولم يحصل مراد البعض الاخر والاول محال
لاستلزامه اجتماع النقيضين وانه محال والثاني ايضا محال لاستلزامه ان لا يكون شيء
منهم الها لعجزهم وهو خلاف الفرض ولانه يلزم حصول مراد كل واحد
منهم على تقدير عدم حصول مراد كل واحد منهم لان المانع لكل واحد منهم عن
حصول مراده ليس هو مجرد كون الاخر قادرا بل حصول مقدور الاخر واذا
كان كذلك لا يمتنع حصول مراد هذا الا اذا حصل مراد الاخر وبالعكس فلو
امتنع مراد كل واحد منهما لزم حصول مراد كل واحد منهما وهو ظاهر الاستحالة
والثالث ايضا محال لانه يقتضي ان لا يكون البعض الذي لم يحصل مراده الها
لعجزه فاذن يستحيل ان يكونوا كثيرين والحاصل ان كونهم كثيرين يفضي الى
اقسام كلها باطلة فكونهم كثيرين باطل وهذه الحجة تعرف بالتمانع لا يقال
انها انما تتم على تقدير وجودها بمانع البعض في صدور الفعل ولما كانت هذه الحجة
مبنية على اثبات الصفات الاتية لا جرم اخرناها الى هنا ولقائل ان يقول
ان فرض الالهة مع اختلاف دواعيهم مستلزم للمحال فيكون هذا المجموع محالا
فيكون هذا المجموع منتفيا ولا يلزم من انتفاء هذا المجموع انتفاء الالهة لجواز
ان يكون انتفاؤه باختلاف الدواعي لا بانتفاء تعدد الالهة هكذا لو جاز تعدد
الالهة لامكن اختلاف دواعيهم ولو امكن اختلاف دواعيهم لزم المحال

فلو جاز تعدد الالهة لزم
المحال اما الصغرى فظاهرة

واما الكبرى فلانه لو فرض اختلاف دواعيهم بالفعل لزم المحال الذي ذكرنا
فامكان اختلاف الدواعي يكون ملزوما لامكان المحال لان امكان الملزوم
ملزوم لامكان اللازم لانا نقول الصغرى ممنوعة ولئن سلمنا صدقها
فنمنع صدق الكبرى ونمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم لان
الملزوم شيء غير امكانه وكذلك اللازم شيء غير امكانه ولا يلزم من تسليم كون
الملزوم مستلزما للازم ان يسلم استلزام امكان الملزوم الذي هو غير
الملزوم ملزوما لامكان اللازم الذي هو غيره فان قيل في بيان الصغرى انا
لو قدرنا احد الالهين منفردا عن الاخر لصح منه ان يريد حركة زيد ولو قدرنا
الاخر منفردا عن الاول لصح ان يريد سكونه واذا ثبت هذا حال الانفراد ثبت
حال الاجتماع لان حال كل واحد منهما من الذات والصفات قديم والقديم لا يجوز
عليه التغير والتبدل قلنا لا نسلم كون الارادتين حال الاجتماع لانهما اذا اجتمعا
لم يبق لكل واحد منهما الحال الذي لم يكن منفردا عليه حال الانفراد واذا كان الحال
كذلك في القدرتين فلم لا يجوز ان يكون الحال كذلك في الارادتين والحق ان هذه الحجة
التي قررناها على هذا الوجه ضعيفة فنقررها على وجه اخر ونبين وجوه تمامها
وندفع عنها الشكوك فنقول وجود الالهة مستلزم لامكان اختلاف دواعيهم
وامكان اختلاف دواعيهم ملزوم للمحال فوجود الالهة ملزوم للمحال اما الاول
فلانه لو انفرد كل واحد منهم لجاز ارادة البعض حركة وارادة البعض الاخر
سكونه ويلزم منه ان يبقى حال الاجتماع صحة هاتين الارادتين لان صحة كل واحدة
من هاتين الصحتين ازلية ولا شيء من الازلية يمتنع زواله لما تقرر قبل ولان زوال
احدى الصحتين انما يكون لو حصل لاحدهما تاثير في علم الاخرى وهو باطل بالاولى
من العكس واذا كان كذلك يلزم احد الامرين وهو اما بقاء تينك الصحتين في حالتي
حال الانفراد او انتفاء كل واحدة منهما والاول هو المطلوب والثاني محال لان المؤثر
في علم كل واحدة منهما وجود الاخر فلو علم الصفات بعدما لزم حصول ما فعال (في الهامش: تحقق العلة عند حصول)
تحقق المعلول ولا يرد النقض علينا بالقدرتين فانه يصح من كل واحد منهما ايجاد
احد الضدين حال الانفراد ولا يصح حال الاجتماع واذا جاز ذلك عليهم في القدرتين
فلم

فلم لا يجوز في الارادتين لانا نقول هذا غير دليلنا على وحدانيته تعالى لانا نقول
انا لو فرضنا الالهة اكثر من واحد كان كل واحد قادرا على ايجاد الضدين عند
الانفراد فان القدرتين ان بقيا حال الاجتماع لزم منه صحة الجمع بين الضدين
وان زالتا او زالت احديهما فهو محال لما ذكرنا في الارادة قوله رحمه الله
واما الحكماء فقالوا ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد لان الاتصاف
بهذا المعنى ليس بمختلف ولو كان المتصف به اكثر من واحد وجب ان يكون امتياز
كل واحد منهم عن غيره بغير هذا المعنى المشترك فيه والمتميز بهذا المعنى وغيره
لا يكون واجبا لذاته مطلقا فيلزم من ذلك ان يكون كل واحد من المتصفين به غير
متصف به وذلك محال وهذه الحجة غير محتاجة الى اعتبار شيء خارج عن مفهوم
الواجب لذاته اعلم ان الحكماء استدلوا على كونه تعالى واحدا بانه لو كان
مفهوم الكون واحدا لكان ما مشتركا في كونهما واجبي الوجود متمايزين بامر لا محالة
وعارض من العوارض لا لان نفي الاثنينية فيلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا
مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب ممكن لذاته فلا يكون واجبا لذاته
هذا خلف وهذه الحجة غير محتاجة الى اعتبار شيء غير واجب الوجود لذاته بخلاف
الحجة التي ذكرها المتكلمون فانها كانت مبنية على اثبات الصفة الالهية من
القدرة والارادة والعلم والحيوة الى غير ذلك قوله والصفات عندهم ليست
زايدة على ذات الواجب لذاته لان هذه الحجة مبنية على ان حقيقته هو الوجود
وحده لا الوجود المشترك بينه وبين غيره وقدرته وارادته وعلمه ليس غير
اعتبار ذلك الوجود مع النسبة الى مقدوراته ومعلوماته ومراداته فقدرته
هي عين صحة صدور الافعال عنه وعلمه هو حصول الاشياء وارادته عنايته بالاشياء
من غير ان يتمم تكثر في ذاته اصلا اعلم ان الحكماء لا يثبتون لواجب الوجود
لذاته صفات زائدة على ذاته بهذه الحجة وغيرها اما انه لا دلالة بهذه الحجة
عليه فلانه يلزم ان يكون مركبا من ذاته ومن هذه الصفات فيكون ممكنا فلا يكون
واجبا هذا خلف اللهم الا ان يقال ان الواجب هو حقيقته وهذه الصفات
ممكنة لانها واجبة بتلك الذات لكن هذا القول باطل من جهة احدها انه

وقد يكون جهلا اشيا كثيرة
وقد تقرر عندهم ان البسيط

فوايد

لا يمكن ان يكون مبدأ لاكثر من شيء واحد وثانيها انه يلزم ان يكون قابلا لهذه الصفات
وفاعلا لها وقد تقرر ايضا ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا لان
نسبة المعلول الى العلة على سبيل الوجوب ونسبة المقبول الى القابل على سبيل الامكان
الخاص فلو كان نسبة هذه الصفات اليه بالفاعلية والقابلية لكان نسبتها
اليه على سبيل الوجوب والامكان الخاص انه محال ولان كونه مبدأ غير كونه قابلا
فيلزم التركيب وقد نظرنا ان البسيط لا يمكن ان يصير مبدأ لاكثر من واحد
فقد مر ضعفه من قبل واما ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا لان نسبة المعلول
الى العلة على سبيل الوجوب ونسبة المقبول الى القابل بالامكان الخاص فلانا
نقول هذا دال على تغاير النسبتين من حيث المفهوم وهذا لا يلزم تغايرهما
في الخارج ليلزم التركيب وان سلمنا انهما متغايرتان في الخارج لكن لا نسلم انه
يلزم التركيب لجواز ان يكون ذاته وحقيقته البسيطة واذا نظر اليه من حيث انه
علة للمعلول يحصل له احد النسبتين واذا نظر اليه من حيث انه قابل يحصل
له النسبة الاخرى فعلم انه لا يلزم منه التركيب ثم انهم يقولون ان حقيقته تعالى هي الوجود
وحده لا الوجود المشترك بين الموجودات اما ان حقيقته هي الوجود وحده
فلانه لولاه للزم ان يكون وجوده داخلا في حقيقته او خارجا عنها والقسمان
باطلان لما مر واما انه ليس هو الوجود المشترك فلوجوه منها ان الوجود المشترك
دال على معنى بالتشكيك والالفاظ الدالة على معناها بالتشكيك لا يكون نفس
الماهيات ولا داخلة فيها لان حقيقتها التي هي جزؤه لا تقبل الشدة والضعف
والنقصان وما كان دالا على معناه بالتشكيك يقبل الشدة والضعف والتفاوت
ومنها ان الوجود المشترك معلوم وحقيقته اعني وجوده الخاص غير معلوم وما هو
معلوم غير ما هو غير معلوم فحقيقته غير الوجود المشترك ومنها ان حقيقته
اعني وجوده الخاص مبدأ للموجودات والوجود المشترك ليس كذلك فحقيقته
غير الوجود المشترك واذا تقرر ان حقيقته هي عين الوجود الخاص لا الوجود
المشترك قالوا ان ذاته علم وارادة ليس غيره كما الوجود الخاص بالنسبة
الى المقدورات ومعلوماته ومراداته وقالوا لذلك الوجود قدرته باعتبار
كونه

منعا ثونات

وجود الواجب عينه

الوجود المشترك

مبحث الصفات عين الذات

كونه مبدأ لصدور الكل عنه وعلم باعتبار حصول الكل له وارادة باعتبار
عنايته بالكل ثم اعلم ان الحكماء يطلقون عليه انه جواد يعني انه يصدر عنه
الاشياء بالقصد ولا ارادة لا بمعنى انه تعالى يفعل هذه الاشياء لاجل غرض يعود
اليه او لاجل نفع يعود الى الغير لما قال قوم من المتكلمين بان فعله لاجل ايصال
النفع الى الغير ففعله اولى من تركه ولاجل هذا خلق الله تعالى العالم لان الشيء
الذي يحسن به ان يفعل فعلا او يكون فعله احسن من تركه فانه ان فعل كان ذلك
موجبا لنفسه وبالنسبة اليه حاصلا وان لم يفعل لم يكن حاصلا واذا
كان كذلك كان ناقصا بحسب ذاته مستكملا بالغير وهو على الله تعالى محال
لا يقال لم لا يجوز ان يفعل لاجل كون ذلك الفعل حسنا لا لاجل نفع يعود اليه
او الى غيره لانا نقول ان حسن الفعل شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي
للاختيار هو كونه مما يتخلص منه الذم ويجلبه ويصيره مستحقا للمدح وكل
ذلك مما يقتضي النقص قوله وبعض مشايخ المعتزلة يقيمون الحجة بعد اثبات هذه
الصفات على انه تعالى موجود وذلك لان المعدومات عندهم ثابتة ولا يستحيل
اتصاف ذواتها بصفات لا يعتبر فيها الوجود اعلم ان بعض المعتزلة من
المتقدمين يحتاجون الى اقامة البرهان على كونه موجودا بعد اثباتهم كونه
قادرا عالما حيا مريدا لاختلافهم بتجويزهم اتصاف المعدوم بهذه الصفات
وبديهة العقل حاكمة بان كل من كان متصفا بهذه الصفات وبعضها يكون
موجودا وبان هذا الحكم بديهي لا يحتاج الى دليل قوله رحمه الله وابو هاشم
من المعتزلة يقول بصفة زائدة على هذه الصفات بها يمتاز الصانع تعالى عما عداه
في مفهوم الذات وهذه الصفات ويسميها صفة الالهية اعلم ان ابا هاشم
اثبت لله تعالى صفة زائدة على هذه الصفات وسماها بصفة الالهية واستدل على
اثباتها بانه تعالى مشارك لغيره من الاحياء في مفهوم الذات وفي هذه الصفات فلو
لم يكن له صفة اخرى غير هذه الصفات لم يصح كونه الها اولى من كون ما عداه
من الاحياء وفيه نظر اما اولا فلان ذاته مشاركة لغيره في الذات ان في الذاتية
اعني في صفة الاحياء وغيرها والعلم بها لا بالقياس الى غيرها وهذا المشترك لازم

من لوازمها و
لا انه مشارك في اللوازم

لا لوجب الاشتراك في الملزومات واذا كان كذلك كان حقيقته مخالفة لسائر
الحقائق واذا كان كذلك صار اولى بان يصير مبدأ وصار مبدأ لسائر الموجودات
دون غيره قوله رحمه الله ويقول هو واصحابه ان هذه الصفات جميعا احوال
لا موجودة ولا معدومة بل هي وسايط بين الوجود والعدم الا الارادة فانها

هذا موافق لظاهر هذا الحديث خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية لا بعين

محدثة وهي عرض لا في محل يحدثها الله تعالى وبحدوثها يحدث الموجودات اعلم
ان ابا هاشم واتباعه ذهبوا الى ان هذه الصفات جميعا احوال ليست بموجودة
ولا معدومة بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهب اليه مثبتة الاحوال
في انها صفة والصفة لا يكون معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة
الا الارادة فانه قال انها موجودة محدثة لا في محل اما كونها موجودة فيخصص
بعض المحدثات دون بعضها بالايجاد في وقت معين دون ما قبلها
وبعدها ولا وجود للمؤثرة المخصصة لا بد ان يكون موجودة واما كونها محدثة
فلانها لو كانت قديمة للزم ان يكون العالم قديما وانه محال واما كونها لا في محل
فلانها لو كانت في محل فاما ان يكون في ذاته تعالى او لا في ذاته وكلاهما محال
اما الاول فلانه يلزم ان يكون ذاته تعالى محلا للحوادث واما الثاني فلانه لا يخلو
من استحالة قيام صفة الشيء بغيره ولانه لو كان كذلك لكانت نسبتها الى الله تعالى
والى غيره على السوية ولو كان كذلك لم يكن جعلها صفة لله تعالى اولى من جعلها
صفة لغيره وفيه نظر اما اولا فلانحصار الشيء في الموجود والمعدوم بالضرورة
واما ثانيا فلانها امور مؤثرة في ايجاد الشيء فبالضرورة يلزم ان يكون
موجودة كالارادة واما ثالثا فلاستحالة قيام صفة التي بذاتها عن طالب

جوابه صفات الله ليست زايدة

ثواه وخصوصهم كابي الحسين البصري ومن تابعه يقولون ان صفاته تعالى ليست
بزايد على ذاته فهو قادر بالذات عالم بالذات حي بالذات وباقي الصفات
راجعة اليها فان الادراك هو علمه تعالى بالمدركات والسمع والبصر هو علمه
بالمسموعات والمبصرات والارادة هي علمه بالمصالح المقتضية لايجاد الموجودات
والكلام راجع الى القدرة والوجود غير زايد على الذات وليس وجوده مشترك

الوجود

بينه وبين غيره وانما يكون للعلم اضافة الى المعلومات فيتغير تلك الاضافة بتغير
المعلومات

المعلومات ولا يتغير الذات بتغيرها اعلم ان المتكلمين اختلفوا في كون
صفاته تعالى زايدة على ذاته وليس كذلك وافقنا ابو الحسين البصري ومن تابعه
بعلم زيادتها على نفس ذاته وذهبت الاشاعرة الى انها زايدة على ذاته تعالى
والذي يدل على انها نفس الذات انه لو كانت زايدة على الذات وهي موجودة
بالضرورة لزم احد الامرين وهو اما ان يكون واجبة او ممكنة لا سبيل الى
الاول لاحتياجها الى ذات واجب الوجود وامتناع احتياج الواجب الى
غيره معلوم ولاستحالة كون الواجب اكثر من واحد ولا سبيل الى الثاني لانها
لو كانت كذلك لاحتاجت الى علتها فعلتها اما ذات واجب الوجود واما غيرها
والاول محال لان تأثيره فيها على سبيل الايجاب او على سبيل الاختيار والاول
باطل لكونه مختارا بالدليل الذي مر ذكره والثاني ايضا محال لان تلك
الصفات محدثة لان فعل الفاعل المختار محدث لما تقدم من قبل ولكانت موقوفة
بفعلها فيلزم التسلسل واذا ثبت انها ليست زايدة على نفس الذات مع كونها
موجودة تعين ان يكون نفس الذات لا يقال لو كانت هذه الصفات عين الذات
لزم ان يكون الشيء معلوما ومجهولا معا وانه محال اما الملازمة فلانا اذا علمنا انتهاء
الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته علمنا ذاته ولم نعلم كونه عالما وقادرا
فيكون الذات معلومة ومجهولة لانا نقول لا نسلم انا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى
موجود واجب الوجود علمنا ذاته بل علمناه بعارض من العوارض لانا نعلم
العلم بالشيء بعارض من عوارضه العلم بحقيقة الشيء وايضا ان ابا الحسين
البصري لم يثبت له تعالى الا ثلث صفات وجودية هي العلم والقدرة والحيوة
وجعل باقي الصفات راجعة اليها اما الادراك فجعله راجعا الى العلم بالمدركات
واما السمع والبصر فجعلها راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات واما
الارادة فجعلها راجعة الى العلم بالمصالح المقصودة لايجاد الموجودات واما
الكلام فجعله راجعا الى القدرة بانه تعالى قادر على ايجاد الكلام في الموجودات
وقال ايضا ان وجوده ليس بزايد على ذاته بل هو حقيقته ولم يجعل وجوده
مشتركا بينه وبين غيره كما هو مذهب الحكماء والبرهان عليه هو كون تعقل

مستمر على نعم نسبا ولهذا نابتا فلا نقبله وجعل بعضا

الوجود وجعل له اضافة الى المعلومات متغيرة كانت تلك المعلومات او لم تكن
ثم قال يتغير الاضافات بتغير المعلومات ولا يتغير العلم القديم المستمر
بتغير تلك الاضافات تسليلا يلزم التغير في ذات الله ويلزمه ان يقول بان
العلم بما سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد كما ذكرنا قوله رحمه الله واهل
السنة يقولون انه تعالى قادر بقدرة قديمة وكذلك عالم بعلم قديم وهو مريد
بارادة وحي بحيوة وسميع بسمع وبصير ببصر ومتكلم بكلام وباق ببقا وكذلك
قديم اعلم ان المفهوم من كونه عالما قادرا حيا ليس نفس المفهوم من ذاته
بل هو امور مغايرة للذات ويحتمل الحال فيه ان يعلم امرا من الاحوال فانه يحصل
بين العالم والمعلوم نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهذه الاضافة يعبر
عنها المتكلمون بالتعلق فيقولون العلم متعلق بالمعلوم وعند بعضهم العلم
عبارة عن نفس هذا التعلق وهذه الاضافة المخصوصة فهذه الاضافة والنسبة
مغايرة لنفس الذات والذات مع هذه الاضافة المخصوصة امران
لا واحد وجماعة من الاشاعرة اثبتوا ثلثة امور الذات والعلم وهو
صفة حقيقية قائمة بالذات وهذه النسبة والاضافة وهذه التعلق
فهذا التعلق يكون حاصلا بين تلك الصفة وبين المعلوم ثم قال الامام فخر
الدين الرازي رحمه الله بوجه انه لابد من اثبات الذات ولابد من اثبات
النسبة والاضافة وهي المسماة بالشعور والعلم واما ما عداه فالامر فيه و قال
والذي يدل على ثبوت المغايرة بين الذات وبين هذه النسبة انا نعلم الذات
اذا علمنا انها المكنات الحوادث واجبة الوجود لذاته ولم نعلم كونها عالمة
وقادرة وما معلوم غير ما هو غير معلوم فكان كونه تعالى قادرا عالما ليس
عين ذاته والجواب عنه ما مر وفي كلامهم نوع حسب القول بقدماء تسعة وهو خلاف
اجماع المسلمين والقول بانه تعالى باق لذاته ام بالبقاء قد مر فلا نعيده
قوله ويقول ابو الحسن الاشعري بعد ذكر الصفات ويقول ان الصفات
موافق للقزويني
لا هي نفس ذاته ولا غير ذاته فان الغيرين هما ذاتان ليست احديهما هي الاخرى
فليحفظ
والصفات وان كانت زايدة على الذات فلا يكون مغايرة لها بهذا المعنى اعلم ان
بعض

ان بعض المتكلمين زعموا ان صفاته تعالى منحصرة في السبعة والثمانية وبعضهم
توقفوا فيه اما ابو الحسن الاشعري فقد اثبت له تعالى صفات اخرى غير هذه
السبعة والثمانية فمنها اليد وقال اليد صفة ورا القدرة ومنها الوجه
فقال الوجه صفة ورا الوجود ومنها الاستوا فقال انه صفة اخرى احتج
من قال انها منحصرة في السبعة او الثمانية بانا مامورون بما نعرفه ثم بكمال
المعرفة وكمال المعرفة لا يحصل الا بمعرفة الصفات كلها وطريق المعرفة
الاستدلال والدليل لا يدل الا على هذه الصفات فوجب نفيها اما اولا فلانا لا نسلم
انا مامورون بكمال معرفته تعالى ولهذا يجوز ان يقال انا مامورون بمعرفته تعالى
بقدر ما يتوقف عليه تصديق محمد عليه الصلاة والسلام ولئن سلمنا لكن
لا نسلم انه لا طريق الا الاستدلال سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان الدليل غير دال
الا على هذه الصفات ثم قال ابو الحسن الاشعري ان هذه الصفات ليست
ذاته كما ذكرنا من ان ذاته معلومة وهذه الصفات غير معلومة الا بدليل
اخر وما يكون معلوما غير ما هو غير معلوم وليست غيره كما انه لان الغيرين
هما ذاتان يجوز احديهما عين الاخرى وهذه الصفات ليست كذلك و
لان المراد من الذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه لا بالقياس الى غيره وهذا
النزاع لفظي لانا اذا فسرنا الغيرين بالشيئين كانت غير الذات قوله
رحمه الله وفقهاء ما ورا النهر يقولون التكوين وانه قديم صفة غير القدرة
فان القدرة صفة ازلية تعم جميع الممكنات والتكوين مختص بالمخلوقات
اعلم ان بعض فقهاء الحنفية قالوا ان التكوين صفة غير القدرة لان القدرة
متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور وهو نوعه ولان
القدرة لا تقتضي وجود الفعل والتكوين متعلق بمقتضيه ولان الله تعالى قادر
على خلق عوالم كثيرة وغير خالق لها وغير مكون وهذا دليل على ان القدرة
غير التكوين والخلق ان القدرة والارادة مجموعهما اللذان يتعلقان
بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى والذي يدل على ابطال هذه
الصفة وهي التكوين انه اما ان يكون ازليا او ليس بازلي لا سبيل الى الاول لانه

لو كان المكون ازليا لزم
فيكون العالم ازليا وقد مر
بطلانه ولا سبيل

الى الثاني ولا الكان بالبارى محلا للحوادث وانه محال لما مر قوله وعند
اهل السنة اتفقوا انه تعالى يصح ان يرى مع امتناع كونه في جهة من الجهات
واحتجوا بالقياس على الموجودات المرئية وبخصوص الفوائد الحادثة
والمشبهة قالوا انه تعالى في جهة الفوق ويمكن ان يرى كما يرى الاجسام
وبعضهم قالوا انه تعالى جسم لا كالاجسام الاخر وقالوا انه تعالى خلق ادم على
صورته والمعتزلة قالوا انه تعالى ليس في جهة ولذلك لا يمكن ان يرى اعلم
ان ابا الحسن الاشعري واتباعه اتفقوا على جواز رويته تعالى وخالفهم في
ذلك كل من ليس على مذهبهم اما الفلاسفة والمعتزلة فظاهر مخالفتهم
واما المجسمة فهم انما يسلمون جواز رويته تعالى لاعتقادهم بكونه جسما وفي
مكان وهم متفقون على انه تعالى لو لم يكن جسما ولم يكن في مكان امتنع وجوده
فضلا عن ان يجوز رويته واستدل الاشاعرة على صحة رويته تعالى بالقياس
على الموجودات المرئية وبخصوص الفوائد الحادثة اما الاول فلانهم قالوا
ان الجوهر يصح ان يرى والعرض يصح ان يرى في الالوان والجواهر مشتركة
في صحة الروية وهذه الصحة حكم فلا بد لها من علة وللامكان واجبا ومع محال
ثم ان الحكم المشترك تعليله بعلة مشتركة لامتناع تعليل الاحكام المتساوية
بعلل مختلفة ولا امر المشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث واما الوجود
والامكان لا سبيل الى الاول لان الحدوث عبارة عن وجود حاصل بعد
العدم والعدم لا يكون جزأ من المقتضي واذا سقط العدم لم يبق الا الوجود
فيعود الى ما كان علة الروية وهي الوجود ولا جائز ان يكون الامكان علة مشتركة لكونه
اعتبارا عقليا غير موجود في الخارج فلا يجوز ان يكون علة لما هو موجود في الخارج
واذا بطل كون الحدوث والامكان علة لذلك الحكم تعين كون الوجود علة له لان
الوجود مشترك بين الواجب وبين غيره فان وجود الله تعالى علة لصحة رويته
فوجب القول برويته لان حصول العلة يستلزم حصول المعلول وفيه نظر لان
لقائل ان يقول لا نسلم ان صحة الروية معللة بعلة وانما يكون كذلك ان لو كانت
الصحة امرا وجوديا وليس كذلك والدليل عليه ان العالم قبل وجوده يصح الوجود

فلو كانت

فلو كانت الصحة امرا وجوديا لزم ان يكون العالم قبل وجوده متصفا بصفة
وجودية وانه محال ولئن سلمنا انها وجودية لكن لا نسلم انها مشتركة بين الجوهر
والعرض بدليل ان الجوهر يمتنع ان يرى سوادا والسواد يمتنع ان يرى جوهرا
ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الاخرى فان قيل سلمنا
انهما اي الصحتين نوعان مختلفان في النوعية لكنهما مشتركان في الجنسية
وح يعود ما ذكرناه اولا قلنا اذا سلمتم انها مختلفة بالنوعية ومتحدة
بالجنسية لجاز تعليلها بعلل مختلفة كما في الماهيات فان المتحركية والساكنية
والعالمية والقادرية مختلفة بالوحدة النوعية متحدة بالوحدة الجنسية
لكونها احوالا وصفات ثم انها مع ذلك معللة بعلل مختلفة في الماهية والحقيقة
فثبت انها غير ممتنع وان سلمنا انها متحدة بالوحدة النوعية لم يلزم تعليلها
بعلة مشتركة فان الحرارة يجوز تعليلها بعلل مختلفة مع كونها نوعا واحدا سلمنا
انه لا بد لصحة روية الجوهر والعرض من علة مشتركة لكن لم قلتم انه لا مشترك
بينهما الا الوجود او الحدوث او الامكان وان سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون
العلة هي المجموع المركب من هذه الاقسام ثنائيا او ثلاثيا وان سلمنا ذلك لكن
لم لا يجوز ان يكون العلة هي الحدوث قوله والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم
لا يكون جزأ واذا سقط العدم لم يبق الا الوجود قلنا لا نسلم ان العدم لا يكون
جزأ من المقتضي وانما يكون كذلك ان لو كان عدما مطلقا اما اذا كان عدما مضافا
فلم لا يجوز فان عدم الجسم جزء من العلة المقتضية لصحة وجود الارض
سلمنا ان الحدوث لم يصلح لذلك لكن لم قلتم ان الامكان لم يصلح لذلك قوله
ان الامكان اعتبار عقلي فلم يصلح ان يكون علة لما هو موجود في الخارج قلنا
ان صحة الروية ايضا اعتبار عقلي فيجوز تعليل احدهما بالاخر سلمنا
ان علة الصحة هي الوجود لكن لم قلتم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن
فان الوجود عند ابي الحسن الاشعري ذات الشيء وحقيقته واذا كان كذلك
كان وجودات الحقائق مختلفة لاختلاف حقائق الموجودات ولئن سلمنا
ان الوجود مشترك لكن لم قلتم انه مقتضاه وحده وانما يكون كذلك ان لو كان
متواطئا اما اذا كان مشككا فلا يلزم ذلك

ذكرنا البسط في ذلك وان سلمنا ان مقتضاه شيء واحد وهو صحة الرؤية لم قلتم
انه يصح ان يكون مرئيا وانما يلزم ذلك ان لو كان قابلا لها فانه كما يعتبر في
حصول الحكم حصول العلة يعتبر فيه ايضا حصول المحل القابل ويعتبر ايضا
علم المانع واما النصوص الدالة على رؤيته فكثيرة اجلها قوله تعالى
حكاية عن موسى ارني انظر اليك وجه الاستدلال انه لو كانت الرؤية ممتنعة
على الله تعالى لما سالها موسى عليه السلام لانه يحتمل ان يكون المراد العلم لاطلاق الرؤية
على العلم ويكون معناه اظهر لنا امرا لا يفيد العلم الضروري بوجودك كما يكون
الظهور كالرؤية وذكر هذا الاحتمال ابو القسم الكعبي ولانه عليه السلام انما سال
الرؤية لا لنفسه بل لقومه والدليل عليه قوله تعالى فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة ثم ان موسى اضاف ذلك السؤال الى نفسه ليكون اقرب الى الاجابة
فلما منعه تعالى كان اقوى حجة لانه على منع ذلك السؤال هكذا ذكره ابو علي وابو هاشم
ولانه يحتمل ان يقال ان موسى كان عالما بالدلائل العقلية امتناع رؤيته
واراد ان يعرفه بالدلائل السمعية فسال الله تعالى ليتعاضد الدلائل
العقلية والسمعية وكثرة الدلائل توجب زيادة الطمانينة وقوة اليقين هكذا
ذكره ابو الهذيل العلاف ولانه يحتمل ان لا يكون موسى عليه السلام عالما بامتناع
رؤيته في ذلك الوقت فانه وان كان بعيدا لكنه محتمل لان صحة نبوته غير متوقفة
على كونه تعالى مرئيا ولان اهل السنة يجوزون على الانبيا المعاصي حال نبوتهم
فلا يجوز عليهم الجهل هكذا قاله بعضهم والثاني قوله تعالى فان استقر مكانه
فسوف تراني وجه الاستدلال انه علق الرؤية باستقرار الجبل مكانه
واستقرار الجبل مكانه ممكن وكل ما كان معلقا بامر ممكن كان ممكنا فرؤيته
تعالى ممكنة لا يقال لا نسلم ان استقرار الجبل ممكن حال النظر اليه لانه في تلك
الحال متحرك واذا كان متحركا لم يمكن استقراره في تلك الحال والا لزم اجتماع
النقيضين وانما قلنا انه في تلك الحال متحرك لوجهين احدهما انه لو لم يكن
متحركا لكان ساكنا لعدم الواسطة ولو كان ساكنا لكان مستقرا ولو كان
كذلك لكان موسى عليه السلام راه لان وجود الملزوم مستلزم لوجود اللازم واللازم
منتف

ولقائل ان يقول ان الآية غير دالة على صحة الرؤية صح

على منع الغير ج

منتف فيكون متحركا وهو اعني سكونه منتفيا والوجه الثاني قوله تعالى فلما
فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا لانا نقول استقرار الجبل ممكن
لذاته والرؤية معلقة باستقرار الجبل الممكن لذاته وكل ما كان معلقا
بالممكن لذاته كان ممكنا لذاته فالرؤية ممكنة لذاتها ولقائل ان يقول لا نسلم
ان الرؤية معلقة باستقرار الجبل حيث هو جبل بل معلقة به من حيث هو
متحرك واستقرار الجبل من حيث انه متحرك ممتنع واذا كان كذلك لم يكن الرؤية
معلقة بامر ممكن وثالثها قوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا
والملك الكبير هو رؤيته تعالى وذلك يدل على انه يرى ربه يوم القيمة فرؤيته
يكون ممكنة ولقائل ان يقول ان الرؤية بمعنى العلم هاهنا لكونها مشتركة بين
العلم وبين الرؤية بالعين والحاصل في جواب الاستدلالات النقلية للاشاعرة
ان الدليل العقلي دال على امتناع رؤيته فوجب العدول عن ظاهر الايات
الدالة على امكان رؤيته وتاويلها واما الحشوية فتعلقوا بحديث سترون ربكم
كما ترون القمر والمقصود من هذا التشبيه تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه
المرئي بالمرئي ولقائل ان يقول ان مراده عليه السلام انكم تعرفون ربكم في الظهور والجلا
كمعرفة القمر حين الرؤية واما المشبهة فانهم قالوا بجواز رؤيته لكونه
تعالى عندهم في جهة الفوق ويصح رؤية من كان في جهة من الجهات وسبحانه تعالى عن
كونه تعالى في جهة من الجهات وقال بعض المشبهة انه تعالى جسم لا كسائر الاجسام
وقالوا انه تعالى خلق ادم على صورته ولهذا سميت بالمجسمة واما المعتزلة
فقد قالوا انه تعالى ليس في جهة من الجهات فلا يمكن ان يرى واستدلوا على
امتناع رؤيته تعالى بالدليل العقلي والنقلي اما الدليل العقلي فهو لوجهين الاول
انه تعالى ليس في جهة لما سنذكره والعلم الضروري حاصل بامتناع رؤية من لا يكون
في جهة والثاني انه لو صح رؤيته تعالى لصح ان نراه الآن واذ لا يمكن لنا ان
نراه الآن وجب ان لم يصح رؤيته اما بيان الملازمة فلان شرائط الرؤية
بتمامه وهي سلامة الحاسة وكون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية وعدم كونه في غاية
القرب وعدم كونه في غاية البعد وكونه مقابلا للرائي او في حكم المقابل وعدم كونه

في غاية الصغر وعدم كونه في غاية اللطافة وعدم الحجاب بين الرائي

كابر

والمرئي فان غير حضوره بهذه الشرايط الثمانية يكون الرؤية واجبة اذ لو
لم يجب لجاز ان يكون عندنا جبال وبحار ونحن لا نراها وهو عين السفسطة
واذا تقرر ذلك فنقول لو صحت رؤيته تعالى لم يعتبر فيها من هذه الشروط الا امران
سلامة الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى واما الستة الباقية فلم يعتبر الا في
الاجسام وما كان حكمه حكم الاجسام من الاعراض واذا كان شرط رؤيته على
تقدير جوازها منه امرين وهما حاصلان الان وجب ان نراه الان لحصول
علة رؤيته وامتناع تحقق العلة بدون المعلول والتالي اذ رؤيته انما لا يكون
الا بانطباع صورة المرئي في الحاسة وهي على الله تعالى محال ولهم دلايل
كثيرة تركناها مخافة الاطناب مع الاعتماد على دليل الاول واما الادلة
السمعية فكثيرة منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فانهم
تارة يستدلون به على امتناع رؤيته وتارة على علم رؤيته اما الاول
فلان رؤيته تعالى نقص لانه تمدح بنفي الابصار والادراك عن ذاته واذا
كان نفيه مدحا يكون اثباته نقصا والنقص على الله تعالى محال واما الوجه الثاني
فتقريره ان نقول ان الادراك مضافا الى البصر وهو الابصار لاختياج اجتماع
احدهما مع نفي الاخر وان ادراك الابصار هو ادراك المبصر وان الجمع المعرف
بلام التعريف يفيد العموم وان نفي الادراك شامل لافراد المجموع كلها
ولو تقرر هذه المقدمات ليثبت المطلوب لكن في صحة هذه المقدمات نظر
لانا نقول ح اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى نفى ان يدركه الابصار وهذا
يتناول جميع الابصار في جميع الاوقات وذلك لا نفيه ان الابراد اخر في وقت
من الاوقات وهو المطلوب ومنها قوله لموسى عليه لن تراني ولن يفيد النفي
على الابد فوجب ان لا يراه موسى ابدا وكل من قال ان موسى لا يراه ابدا قال
بانه لا يراه احد من المؤمنين اعلم ان في كل واحد من الدلايل السمعية والعقلية
المعتبرة نظرا الا الدليل الاول فانه مستقيم قوله والحكما قالوا انه تعالى
وغيره من المفارقات كالعقول والنفوس لا يمكن ان يرى لكون جميع ذلك مغايرة
للاجسام والاجسام المتشفة لا يرى مع كونها في جهة والكثر الاعراض عندهم
لا يرى

لا يرى والمرئي عندهم ليس غير الالوان والاضوا وانما يرى محالها بتوسطها
وغير ذلك لا يمكن ان يرى فهذا هو الكلام في الصفات الثبوتية اعلم
ان الحكما اثبتوا المفارقات عن المواد غير واجب الوجود لذاته
وسموها عقولا ونفوسا كما ذكرنا في الموضع الذي قسمنا الجوهر الى الاقسام
ولم نثبتها بالبرهان في هذا الكتاب لانه ليس موضع ذكرها فقالوا ان
واجب الوجود وساير المفارقات اعني العقول والنفوس ليس يرى لان شرط
الرؤية هو المقابلة او كونه في حكم المقابلة وهي منتفية عن الواجب والمفارقات
فلا يكون مرئيا وكذلك الاجسام المشففة اعني الاجسام التي لا يكون لها لون
يحجب ما ورائه لان من شرايط الرؤية وجود اللون وهو منتف عنها وايضا
كثير من الاعراض لا يرى عندهم فان الاعراض المتعلقة بالمفارقات
لا يرى لعدم مقابلتها ولا في حكم مقابلتها وكثير من الاعراض المتعلقة
بغير المفارقات لا يرى كالمعاني المتوهمة من الاشخاص كالعداوة
والبغض والمحبة والصداقة من الشهوة والنفرة الى غير ذلك والمرئي
عندهم ليس الا الالوان والاضوا وليس محالها اعني الاجسام المرئية الا
بتوسطها على انها نعرف وجودها بواسطة تلك الالوان والاضوا وهذا
الحكم قريب من الاولى واحتج المتكلمون على ان الجسم مركب من ذي الطول
والعرض ان الطول لا يجوز ان يكون عرضا والا لزم نفي الجزء الذي لا يتجزى
لانه اذا كان عرضا لا يخلو من ان يكون محله جزءا واحدا من ذلك الاجزاء او
الكثر لا سبيل الى الثاني لاستحالة قيام العرض الواحد بمحال كثيرة فتعين
الاول ولو كان كذلك لزم انقسام الجزء لان الجزء الموصوف بالطول
يكون اكثر مقدارا مما ليس بموصوف به واجاب الحكما عنه بانا نلتزم انقسام
الجزء لان الجزء عندنا ممتنع وانتهى الكلام في الصفات الثبوتية قوله
رحمه الله اما الصفات الثبوتية من الصفات فمنها انه تعالى لا يمكن ان يكون فيه
تركيب او اثنينية او احتمال قسمة بوجه من الوجوه وذلك لاستحالة
ما يكون كذلك الى كل واحد من اجزائه او اقسامه وذلك مناقض لكونه واجبا
لذاته وكونه محتاجا الى
الغير ما عداه اعلم انه تعالى ليس

مركبا ولا قابلا للانقسام اما الاول فلانه لو كان مركبا لكان من اجزاء
اصلية او من اجزاء خارجية والاول محال لعدم كونه تحت جنس من
الاجناس والثاني ايضا محال لانه يحتاج الى اجزائه التي غيره وكل
ما كان محتاجا الى اجزائه التي هي غيره كان ممكنا فكان واجب الوجود
لذاته ممكنا هذا خلف واما الثاني وهو كونه غير قابل للانقسام فلان
الانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد
يكون بحسب المعنى كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة عند الحكماء وقد يكون
بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل وجميع هذه الانقسامات
توجب كون الشيء المنقسم الى اجزائه محتاجا الى اجزائه وهو يستلزم امكانه
فيكون خلفا فهو باطل بمستواه ومنها انه تعالى لا يمكن ان يكون في جهة او في
حيز او محل لاحتياج ما يكون كذلك الى الحيز والمحل في وجوده وكذلك لا يمكن ان
يشار اليه اشارة حسية وخالفت المشبهة والمجسمة في ذلك اذ قالوا
انه تعالى في جهة او جسم لا كغيره من الاجسام وذهب بعض الصوفية الى جواز
حلوله في قلوب اوليائه ولعل مرادهم غير ما نفينا من حلول الاعراض في محالها
اعلم ان الواجب الوجود لذاته لا يجوز ان يكون في حيز لانه لو كان في حيز
لزم ان يكون منقسما لان احد جانبيه غير الجانب الاخر فيكون منقسما وقد
بينا انه لا يكون منقسما هذا خلف ولانه لو كان متحيزا لم يكن خاليا عن الاكوان
ضرورة فيلزم ان يكون محدثا لما مر واحتج المشبهة والمجسمة على انه في حيز
بوجوه منها ان الفطرة الاولية حاكمة بان كل موجود مختص بجهة فلو جاز
القدح في هذه القضية مع كونها فطرية جاز القدح في سائر القضايا الضرورية
ولو جاز القدح في تلك القضايا فههنا الزم ومنها انه تعالى قادر وحقيقة
القادرية عندنا اعتدال المزاج بدليل انا متى عقلنا كون زيد مخصوصا
معتدل المزاج علمنا كونه قادرا وان لم نعلم اعتدال مزاجه لم نعلم كونه قادرا
واذا كان حقيقة القادرية عندنا كذلك وجب ان يكون عند الله تعالى كذلك لان
الحقائق لا تختلف شاهدا وغايبا ومتى كان كذلك كان معتدل المزاج ومتى
كان

كان كذلك كان جسما ومنها انه تعالى عالم بالاشخاص الجسمانية قبل وجودها
فصورها يكون مرتسمة في ذاته تعالى وحاصلة فيه والصور الجسمانية لا بد
وان يكون جسما ومنها ظواهر الايات التي تشعر باثبات الاعضاء والجوارح
كقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وكقوله تجري باعيننا وكقوله
عملتنا بايدينا وكقوله على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك والجواب عن الاول
انا لا نسلم ان هذا الحكم اولي بل انه وهمي والتعويل عليه انما هو مسلم
في مقدمات الدليل الذي ينتج النقيض واذا وصل الى النتيجة ينكص عنها بخلاف
القضايا الاولية وعن الثاني انا لا نسلم ان حقيقة القادرية اعتدال المزاج
عندنا ولا يلزم من دورانه اعتدال المزاج مع القادرية ان يكون حقيقة
حقيقتها ولئن سلمنا انه كذلك لكن لا نسلم انه كذلك في الغايب لكون حقيقته
مخالفة لسائر الحقايق لما مر وعن الثالث انا لا نسلم انه تعالى مدرك للاشخاص
الجزئية من حيث انها جزئية بل يدركها من حيث انها كلية ولئن سلمنا لكن
لا نسلم ان الادراك هو حصول صورة المدرك بل حضور صورة المدرك
ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان ما يحصل فيه صورة الجسم يكون جسما وعن الرابع
انا نقول اذا دل دليل عقلي على امتناع كونه في الجهة وكونه متحيزا ففي تفسير
هذه الايات ان امكننا تاويلها والا فوضنا الى علم الله تعالى اذ لو عكسنا لانه
اذا تعارض الدليلان اعني العقلي والنقلي فرجح العقلي على النقلي والا لزم
احد الامور الثلثة وهو اما الجمع بينهما واما الخلو عنهما واما الترجيح
النقلي على العقلي لا سبيل الى الاول والا يلزم اجتماع النقيضين ولا الى
الثاني والا لزم ارتفاع النقيضين ولا الى الثالث لان النقل فرع على
العقل فالقدح في الاصل لتصحيح الفرع يوجب القدح في الاصل والفرع معا
واذا بطل هذه الاقسام تعين ترجيح العقل على النقل وحمل الظواهر
النقلية اما على التاويل واما تفويض علمها الى الله تعالى وايضا لا يمكن ان
يكون تعالى في محل لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية
بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى محال على الباري تعالى لكونه واجب

ولم لا يجوز ان يكون نفسا بوجه

قوا

الوجود لذاته [illegible] النصارى
وبعض المتصوفة ذهبوا الى

حلوله في المسيح وفي العارفين الواصلين ولعل مرادهم بالحلول شيء اخر غير ما هو مشهور عند الجمهور قوله ولا يجوز ان يكون فاعليته تعالى زائدة على ذاته لانه تعالى فاعل الكل ما سواه فلو كانت فاعليته زائدة على ذاته لكانت مغايرة لذاته وح يكون الذات فاعلا لتلك الفاعلية فتكون فاعليته قبل فاعليته وهذا محال وذلك مخالف لما ذهب اليه القايلون بالتكوين والخالقية

اعلم ان الفاعلية قد يطلق على معنيين احدهما على نسبة تحصل بين الفاعل وبين المفعول وبهذا المعنى يكون زائدة على الفاعل مغايرة لكل واحد من الفاعل والمفعول متاخرة عنهما والثاني على كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول وعلى الاضافة العارضة لهما وهو بهذا المعنى نفس ذات الفاعل ولا لكانت مغايرة لذاته وح يكون تلك الذات فاعلة لتلك الفاعلية فتكون فاعليته متقدمة على فاعلية اخرى لا الى نهاية وح يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو باطل لانا قد دللنا على ان المعلولات ينتهي الى علة غير معلولة وكون الفاعلية غير زائدة على الذات مخالف لقول من يقول ان التكوين صفة زائدة على القدرة قوله

فيلزم تقدم الشيء على نفسه اللهم الا ان يقال انه لا يجوز ان يكون قبل كل فاعلية فاعلية ح

ولا يجوز ان يكون قابلا لشيء من الاعراض والصور والا لتاثر عن غيره فيه لان اجتماع الفاعلية والقابلية فيه يقتضي التركيب اعلم انما لم يكن قابلا لشيء لان ذلك الشيء اما ان يكون فعله او فعل غيره فان كان الاول يلزم ان يكون فاعلا له وقابلا له وهو محال لانه يستلزم التركيب لان مفهوم كونه فاعلا له غير مفهوم كونه قابلا له فيلزم ان يكون فيه حيثيات مختلفة فيلزم التركيب وقد عرفت ما فيه من قبل وان كان الثاني وهو ان يكون قابلا لفعل فعله غيره فيه فهو محال ايضا لامتناع ان يكون الغير مؤثرا فيه قوله ولا يجوز ان يكون له الم لان الالم انما هو يحدث من ادراك المنافي والمنافي له فان ما علاه انما يصدر عنه وعند المتكلمين ايضا لا يجوز ان يكون له لذة لان اللذة ادراك انفعال وتاثر من الغير ملايم للمزاج او للطبيعة والحكماء قالوا اللذة هو ادراك الملايم وهو تعالى عالم لذاته بذاته واشد الملايمات بالنسبة اليه

اليه هو ذاته فلذته اعظم اللذات اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الالم غير جايز عليه تعالى لكن المتكلمون قالوا انما لم يجز عليه الالم لكونه من توابع المزاج والمزاج منتف عنه تعالى فالالم الذي هو تابع له يكون منتفيا عنه تعالى والحكماء قالوا الالم هو ادراك المنافي له تعالى لكون ما عداه معلولا له

ولا منافي ح

واما اللذة فقد اختلفوا فيها فقال المتكلمون بامتناعها عليه تعالى لكونها من توابع المزاج لانها انما يحصل بسبب انفعال وتاثر من الغير الملايم للمزاج وهو غير جايز على الله تعالى واثبتها الحكماء له تعالى اللذة ومنعوا قولهم ان اللذة انما يحصل بسبب الانفعال من الغير الملايم للمزاج وقالوا اللذة هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم ولا شك انه تعالى مدرك لذاته واشد الملايمات بالنسبة اليه هو ذاته تعالى لان نسبة اللذة الى اللذة ونسبة المدرك الى المدرك في الكمال كنسبة الادراك الى الادراك كما ولا شك ان ذاته الكامل اشرف الذوات فادراكه اتم من سائر الادراكات

بحث الاتحاد

قوله ولا يجوز عليه الاتحاد بالغير والاتحاد هو صيرورة شيئين شيئا واحدا الا بان ينتفي احدهما ويبقى الاخر او ينتفيان معا ويحدث ثالث فان ذلك محال عقلا وقوم من القدماء قالوا الكل يعقل شيئا يعقله اتحد بمعقوله ذلك واليه ذهب جمع من الصوفية وذهبهم لكن بالمعنى الذي ذكرناه غير معقول فهذا ما ذكره مثبتوا الصفات ونفاتها اعلم ان قوما من القدماء بعد المعلم الاول من المشائين فرقوا فرقتين وقد ذهبوا الى ان العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي وهذا هو الاتحاد الحقيقي اعني صيرورة شيئين شيئا واحدا واليه ذهب جمع من المتصوفة واما الاتحاد المجازي كما يقال صار الماء هواء والتراب طينا والخشب سريرا فمما لا نزاع في جوازه والاول باطل لانهما بعد الاتحاد اما ان يبقيا موجودين بحالهما او ينتفيا او يبقى احدهما وينتفي الاخر والاول باطل لانه لم يكن ثم اتحاد والتقدير انه اتحاد هذا خلف والثاني ايضا محال لانه يلزم انتفائهما وكان الحاصل ثالثا مغايرا لهما ولانه يمتنع اتحاد المعدوم بالمعدوم

والثالث ايضا محال

بلغ
ق

لاقتضائه اتحاد المعدوم بالموجود فلان العاقل اذا عقل آ فانه
يصير آ بناءً على قولهم ثم انه يعقل ب فلا يخلو من ان يصير ب او
لم يصر والثاني محال والا لبطل قولهم ان العاقل اذا عقل شيئا فانه
يتحد به والاول ايضا محال لانه لا يخلو من ان يبطل كونه آ او لم يبطل
لا جائز ان يبطل كونه آ والا لكان متحد الذات عند كل تعقل ولا جائز
ان لا يبطل كونه آ والا يلزم اتحاده بجميع المعقولات المختلفة بالماهيات
وهو ظاهر البطلان واذا بطل الاتحاد مطلقا بطل اتحاده تعم مع شيء
قوله طاب ثراه **الباب** الثالث في ذكر ما ينسب الى الله تعالى
من الافعال قال بعض اهل السنة لا يمكن اجتماع قادرين على مقدور واحد
لان ذلك المقدور ان حصل فان كان المؤثر فيه كل واحد منهما لم يكن كل واحد
منهما مؤثرا وان كان مجموعهما لم يكن كل واحد منهما قادرا وقد فرض قادرا
هذا خلف وان لم يكن احدهما او كل واحد منهما ثبت المطلوب قال
ابو الحسن الاشعري هذا انما يلزم عند تعدد كونهما مؤثرين ولذلك جوز
ان يكون لله القدرة وللعبد القدرة ولكن قدرة الله تعالى فاعلة وقدرة
العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل ولا تأثير لها في الفعل الا ان
العبد الذي يخلق فيه قدرة مع فعل لا يكون كما يخلق فيه فعل من غير قدرة
والفعل يسمى كسبا للاول ولا يسمى بذلك الثاني ومذهبه ان لا مؤثر في
الوجود الا الله تعالى وقال القاضي الباقلاني من اهل السنة ان ذات
الفعل من الله تعالى الا انه بالقياس الى العبد يصير طاعة او معصية
وهذا قريب في المعنى من قول ابي الحسن وذهب ابو اسحق الاسفرايني
الى ان القدرتين مؤثرتان فيه وهذا ليس بخلو عما مر بيانه وذهب المعتزلة
وابو الحسين البصري وامام الحرمين من اهل السنة الى ان العبد
له قدرة قبل الفعل وارادة لها تأثير مؤثرة فيتصل بحصول الفعل
ويكون العبد مختارا اذا كان فعل بقدرته الصالحة للفعل والترك
وتبعا للارادة الله تعالى اذا ذاته والفعل يكون بالقياس الى القدرة
وحدها

الباب الثالث
في ذكر ما ينسب
الى الله تعالى

وحدها ممكنا وبالقياس اليهما مع الارادة يصير واجبا وقال محمود
الملاحمي وغيره من المعتزلة ان الفعل عند وجود القدرة والارادة
يصير اولى بالوجود حذرا من ان يلزمهم القول بالجبر لو قالوا بالوجوب
وليس ذلك بحق لانه مع حصول الاولوية جاز حصول الطرف الاخر لما
كانت الاولوية اولوية وان لم يجوزوا الوجوب فانما غيروا اللفظ دون
المعنى اعلم ان العقلاء افترقوا في الافعال الصادرة عن الحيوان فرقتين
فرقة انهم يقولون بانه مستقل بايجاد فعله وفرقة يقولون انه غير مستقل
بايجاد فعله والفرقة الثانية افترقوا ايضا فرقتين فرقة قائلون بان
ليس للعبد قدرة اصلا وفرقة قائلون بان له قدرة اما الذين يقولون
بانه ليس له قدرة فهم اهل السنة فانهم قالوا ان لله تعالى قدرة على كل مقدور
فلو كان للعبد قدرة لزم اجتماع القدرتين في مقدور واحد لكنهم قالوا
لا يجوز اجتماع القدرتين على مقدور واحد لان ذلك المقدور ان حصل فاما
ان يكون المؤثر فيه كل واحد منهما او لا شيء منهما او مجموعهما او احدهما دون
الاخر والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو كان كل واحد منهما
مؤثرا فيه لزم ان لا يكون كل واحد منهما مؤثرا فيه لانه اذا كان كل واحد
منهما مؤثرا فيه كان كل واحد منهما مستغنيا عن الاخر لاستغنا كل واحد
منهما في ايجاده وتكوينه ولو كان كل واحد منهما مستغنيا عن الاخر لم يكن كل
واحد منهما مؤثرا فيه لان الاستغنا بهذا المعنى يوجب انتفاء تأثير شيء
في شيء كان مستغنيا عنه وهاتان المقدمتان تنتجان ان لو كان كل واحد منهما
مؤثرا فيه لم يكن كل واحد منهما مؤثرا فيه وهذا خلف واما الثاني وهو ان لا يكون
شيء منهما مؤثرا فيه فباطل ايضا لانه لو لم يكن شيء منهما مؤثرا فيه لكان كل
واحد منهما مؤثرا فيه لان علم بان كل واحد منهما انما هو بانتفاء الاخر فلو لم يؤثر
شيء منهما فيه لزم ان يؤثر كل واحد منهما فيه وهو باطل وبتقدير جوازه يثبت المطلوب
وهو عدم كونهما مؤثرين فيه واما الثالث وهو ان يكون المؤثر فيه مجموعهما فباطل
ايضا لانه لم يكن كل واحد منهما مؤثرا فيه هذا خلف واما الرابع وهو ان يكون احدهما
مؤثرا فيه دون
الاخر فباطل ايضا لهذا

للامور وسنقدم تسليمه ثبت المطلوب وهو ان لا يكون كل واحد منهما مؤثرا فيه
ولقايل ان يقول ان هذا الدليل انما يتم ان لو كانت القدرتان مؤثرتين بانفرادها
على سبيل الوجوب وليس كذلك لان القدرة ليست سببا تاما بل هي جزء السبب
التام واذا كان جزء السبب التام فلم يتم الدليل لانا نمنع حينئذ انه لو كان
كل واحد منهما مؤثرا فيه لم يكن كل واحد منهما مؤثرا فيه ولا يتم حينئذ الدليل الذي ذكره
على هذا المطلوب واشار بقوله اليه قال بعض اهل السنة الى قوله ثبت المطلوب
ولاجل هذا ذهب ابو الحسن الاشعري الى ان هذا الدليل انما يتم ويلزم المدلول
ان لو كانت القدرتان مؤثرتين اما اذا كانت احديهما مؤثرة والاخرى تكون معها
على سبيل الاتفاق لا على سبيل التاثير فلم يتم الدليل على امتناع اجتماعهما
على مقدور واحد واما الفرق الذين يقولون ان للعبد قدرة فيفترقون
فرقتين فرقة قائلون بانه لا تاثير لها اصلا وفرقة قائلون بان لها تاثيرا
والاول هو ابو الحسن الاشعري واصحابه فانه قال ان لله تعالى قدرة وللعبد
قدرة لكن قدرة الله تعالى قديمة مؤثرة في الفعل الصادر عن العبد وقدرة
العبد تكون مع الفعل ولا تكون قبل الفعل لكونها عرضا وامتناع ان يبقى
العرض زمانين ولا تاثير لها في الفعل وان كانت مع الفعل فرقا لكن العبد
الذي خلق مع فعله القدرة كالشخص الذي يتحرك على وجه الارض من جهة الحركة
لا يكون مثل العبد الذي لم يخلق مع فعله القدرة كالشخص الذي وقع من راس
منارة مثلا فانه صدر منه فعل من غير ان خلق معه قدرة تعالى لاجل هذا
الفرق سمي فعل العامل الاول كسبا له ولم يسم فعل الفاعل الثاني كسبا له
ومذهبه ان لا مؤثر الا الله هذا معنى قوله قال ابو الحسن الاشعري الى قوله
ان لا مؤثر في الوجود الا الله فاستدل ابو الحسن الاشعري على ان للعبد قدرة
بانا نورك التفرقة بين الانسان السليم الاعضاء وبين الزمن المتعذر عليه
الفعل من احدهما دون الاخر وذلك التفرقة هي القدرة واستدل على انها
ليست بمؤثرة بانها لو كانت مؤثرة لزم ما ذكره اهل السنة من امتناع المؤثرين
على مقدور واحد وهي قدرة الله تعالى وقدرة العبد واستدل على هذا المطلوب

مذهب الاشعري انه لا مؤثر في الوجود الا الله

بادلة

١٠٠

بادلة مختلفة وادلة نقلية اما الاولى فكثيرة نذكر بعضها منها ان العبد
حال الفعل اما ان يصح منه الترك او لم يصح فان كان الثاني فقد بطل قول
المعتزلة وان كان الاول فاما ان يحتاج ترجيح فعله على تركه الى مرجح او
لم يحتج والثاني محال لامتناع ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح
والاول اما ان يكون ذلك المرجح من فعله او لا يكون فان كان من فعله عاد التقسيم
ولا يتسلسل بل لا بد ان ينتهي لاستحالة الى مرجح لا يكون من فعله ويكون الفعل
واجبا عند حصول ذلك المرجح والا لزم احد الامرين المحالين وهو اما التسلسل
واما الترجيح من غير مرجح واذا وجب الفعل عند حصول ذلك المرجح بطل قول
المعتزلة ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
واللازم باطل وكذا الملزوم مثله اما الملازمة فلان الوجود بالصدور
الفعل من الفاعل من غير علم اشد باب اثبات علمه تعالى ولانه لا بد من القصد
الجزئي لاجل فعل جزئي وهو مع عدم علم جزئي محال واما البطلان فكثير لبعضنا
نطق كما يطلق به الكاتب الاطبع كقولهم بخط فلان نسأل الله محرز ذلك
والجواب المعنى ان قولكم لا اسلم ان قدرة الله مؤثرة في افعال العبد
بلا يلزم اجتماع المؤثرين ولئن سلمنا ذلك لكن لا اسلم امتناع اجتماعهما لجواز
ان لا يكون كل واحد منهما سببا تاما في حصول المقدور ويكون جزء السبب
عن الثاني انا نختار انه لا يصح الترك حال الفعل ولا يلزم من ذلك عدم كونه
مؤثرا لجواز ان يكون موثرا باثره في فعل بقدرته الصالحة للفعل والترك
ويكون تبعا للداعية ايجابا بالنظر الى الداعي لا يلزم منه الايجاب لان
الموجب هو الذي لا يكون فعله تبعا للداعي وعن الثالث انا لا اسلم ان العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها وما ذكرتم من انسداد باب اثبات عالمية
الله تعالى قلنا لا اسلم لانا لا نثبت عالمية الله تعالى بايجاد الفعل فقط بل باحكام فعله
واتقانه ولا نسلم ايضا ان الفعل الجزئي لا بد له من قصد جزئي فان الشخص الذي
يريد الحركة لاجل الرياضة يقصد مطلق الحركة ويصدر عنه حركة مخصوصة ولئن
سلمنا ذلك لكن لا اسلم ان القصد الجزئي مشروط بعلم جزئي فان جواز انه احد

لعله الحبس من عدم
والجواب عن الاول

النقلية ان نقول الادلة العقلية دالة على ان العبد فاعل لافعاله فوجب تأويلها
بترجيح الادلة العقلية على النقلية ولانها معارضة بادلة نقلية واما
الفرقة الذين يقولون بان لقدرة العبد تاثيرا لكنها غير مستقلة بل لها ان
احديهما يقولون ان اصل الفعل يصدر من قدرة الله تعالى واتصافه بصفة يصدر
من قدرة العبد مثلا يقولون الصلوة والزنا مشتركان في كل واحد منهما حركة
وتمتاز احدى الحركتين عن الاخرى بانها صلوة والاخرى بانها زنا فان الصلوة
عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها صلوة والزنا عبارة عن حركة موصوفة
بوصف كونها زنا واذا ثبت ذلك قالوا ان اصل الحركة صدر من قدرة الله تعالى
ووصف كونها صلوة صدر عن قدرة العبد وهو مذهب ابي بكر الباقلاني
فاشار اليه بقوله وقال القاضي الباقلاني الى قوله من قول ابي الحسن الاشعري
والطائفة الثانية منهم القايلون بان القدرتين اعني قدرة الله تعالى وقدرة
العبد موثرتان بمعنى ان مجموعهما علة تامة لصدور الفعل وهو قول ابي اسحق
الاسفرايني واشار المصنف الى ان هذا المذهب ليس بخارج عما ذكره اهل السنة
وهو ان اجتماع المؤثرين على مقدور واحد محال واعلم ان ما ذكره اهل السنة
حجة على بطلانه بانه غير قايل بان كل واحد منهما مؤثر تام في وقوع الفعل
بل قايل بان مجموع القدرتين سبب تام في حصول الفعل فاذن لم يبطل مذهبه
بما ذكره اهل السنة واما الفرقة الاولى القايلون بان الحيوان مستقل
بايجاد فعله فهم المعتزلة وابو الحسين البصري وجمهور الحكماء ولا يريدون
بالاستقلال انه لو لم يكن الله تعالى موجدا لكان الحيوان موجدا لافعاله فان ذلك
محال لان وجود الحيوان من اسباب فعله من الله تعالى بل يقولون انه لما خلقهم الله
واعطاهم القدرة على ايجاد افعالهم استقلوا على ايجاد افعالهم بتلك
القدرة ولم يحتاجوا الى قدرة الله تعالى بان يعاونهم في صدور افعالهم فمنهم [illegible]
من يقول ان افعالهم صادرة عنهم ويدعون الضرورة في ذلك ومنهم من استدل
عليه اما الاولون فقالوا ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة حسن الذم للمسيء ومدح
المحسن اليهم ويعلمون بالضرورة قبح الذم لمن كان طويلا وقصيرا لاجل طوله وقصره
وقبح

مذهب الحكماء و المعتزلة موافق لمذهب الامامية في ان العبد موجد لافعاله فليعلم

وقبح المدح بانما السماء فوقه والارض تحته وايضا ان كل واحد منا اذا اراد ان
يفعل شيئا يتلطف في ايجاد ذلك الفعل واذا اراد ان يفعل غيره ان يستدعي
الفعل منه بكل لطف ويحتال في ذلك بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه
واما الذين يرضون على انهم هم الموجدون لافعالهم فيستدلون عليه بحجج
عقلية وحجج نقلية اما الحجج العقلية فكثيرة احدها ان افعالنا تترتب على
دواعينا وتنتفي بانتفاء دواعينا فلو كانت افعالنا لغيرنا لم يكن كذلك والعلم به
ضروري الثانية ان الانبياء اتفقوا على ان الله تعالى امر العباد ببعض الاشياء
ونهى عن بعضها ولولا انهم فاعلون لها لم يصح ذلك اذ لا يصح ان يقال لهم ائتوا
بفعل الايمان والصلوة والزكوة ولا تاتوا بالكفر وشرب الخمر والزنا مع ان
الفاعل لها والتارك لها غيرهم الثالثة ان الله تعالى لو كان فاعلا لافعال العبيد لكان
فاعلا لكفرهم وظلمهم ولو كان كذلك لكان ضرره على العبيد اشد من ضرر
الشيطان في حقهم لان الشيطان لا يلجئهم الى القبائح بل يدعوهم اليها لقوله تعالى
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم ولان جعله الشيطان من فعل الشيطان
وذلك تعالى الله عنه علوا كبيرا الرابعة ان العبد لو لم يكن فاعلا لافعاله
لم يكن مستحقا للعقاب والثواب ولو جاز ذلك لجاز تعذيب الانبياء واثابة
الكفار ولو جاز ذلك لكان اسفه السفهاء تعالى الله عنه الخامسة انه لو كان
فاعلا للقبيح لكان اما جاهلا او اما محتاجا والعلم به ضروري تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا واما الادلة النقلية فكقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن
وعمل صالحا فذكر الغفران من نفسه لمن اتى بالايمان والعمل الصالح وهذا
دليل على ان للعبد عملا وكقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وكقوله
ليجزي الذين اساؤا بما عملوا وقوله ليبلوكم ايكم احسن عملا وبالجملة فكل
ما في القران من الاوامر والنواهي والوعد والوعيد ووصف العباد بكونهم
محسنين او مسيئين دليل على كونهم فاعلين واعلم ان اصحاب هذا المذهب
يفترقون الى فرقتين فمنهم يقولون بان العبد اذا حصل له قدرة وارادة
وداع وجب صدور الفعل عنه ومنهم قائلون بانه لا يجب بل يصير اولى

للعقاب

والاول هم
المعتزلة وابو الحسين
البصري

واما الجرجيين من اهل السنة لا ابعاد لهم لو كان كذلك يلزمهم الجبر والقول بالايجاب
وانتم لا تقولون به لانه ينافي الاختيار ولان المختار هو الذي يصح منه الفعل والترك
ولا يجب والموجب بخلاف ذلك لانا نقول المراد من كون العبد مختارا ان فعله
تابع لقدرته الصالحة للفعل والترك وتابع لداعيه فيصح فعله وتركه نظرا
الى قدرته ويجب فعله بالنظر الى الداعي والموجب ما لا يكون كذلك اي لا يكون
فعله تابعا لقدرته الصالحة للفعل والترك ولداعيه واشار الى هذا المذهب
بقوله وذهبت المعتزلة الخ وبالقياس اليها مع الارادة يصير واجبا
والثاني جمهور القايلون بان الفعل يصدر من العبد تابعا لقدرته وداعيه
لكن لا يجعل الحاصل الوجوب بل يصير اولى وهو محمود الملاحمي وغيره وذهبوا
الى ذلك لئلا يلزمهم الجبر والايجاب ويرد على هذا المذهب انه اما اولا فلانا بينا
لان وجوب الفعل غير مناف للاختيار واما ثانيا فلانه مع حصول الاولوية
لا يخلو من ان يكون الطرف الاخر جايز الحصول او لم يكن فان كان لا يكون لتلك
الاولوية اثر وقد فرضنا ان لها اثرا هذا خلف وان لم يكن جايز الحصول كان
ممتنعا الى حد الوجوب هذا خلف لان المقدر خلافه واشار اليه بقوله
فان محمود الملاحمي وغيره الخ قوله وانما غيروا اللفظ دون المعنى قوله والحكماء
ايضا قالوا [illegible] ذلك اعني وجوب حصول الفعل مع القدرة والارادة وهذا
ظاهر قوله رحمه الله والذين قالوا بخلق الله وحده صرحوا بانه تعالى مريد لكل
الكاينات والمعتزلة قالوا انه يريد ما فعله واما ما يفعله العبد فهو يريد
طاعته ولا يريد معصيته وهذه الارادة غير الارادة الاولى قوله والحق اعلم
ان الكل نقول انه لا مؤثر الا الله تعالى قال بانه مريد لجميع الكاينات واستدل
عليه بوجهين احدهما انه خالق لجميعها لا على سبيل الاكراه مع كونه عالما بها وكل
من كان كذلك كان مريدا لها فوجب القطع بكونه مريدا لجميع الكاينات والثاني
انه تعالى عالم بجميع الكاينات قبل وقوعها وما علم الله وقوعه وجب وقوعه
وما لم يعلم امتنع وقوعه فالارادة متعلقة بما وقع دون ما لم يقع لان من كان
عالما بامتناع وجود الشيء استحال ان يكون مريدا لوجوده ولقايل ان يقول
لا نسلم

الاشاعرة قالوا بانه تعالى مريد لكل الكاينات

خالق الكل

متعلق بـ

لا نسلم انه تعالى خالق لجميع الافعال وقد ذكرناه من قبل ولا نسلم ايضا ان
الارادة لا تتعلق بما كان ممتنع الوقوع بحسب الغير فانه تعالى مريد للايمان
من الكافر وهو ممتنع الوقوع بحسب الغير ممكن الوقوع بحسب الذات واما
المعتزلة فقد قالوا ان الكاينات اما ان يكون فعله او لم يكن فان كان فعله
كان مريدا لها بمعنى ان الارادة مع قدرته موجبة لها وان لم يكن فعله بان يكون
فعل العبد فهو لا يخلو من ان يكون طاعة او معصية فان كان طاعة كان الله تعالى
مريدا لها وان كانت معصية لم يردها وهذه الارادة غير الارادة التي
تتعلق بفعله تعالى لان الارادة التي تتعلق بفعله موجبة وهذه غير موجبة علم
ان مذهب المعتزلة هو ان الارادة توافق الامر بمعنى ان كل ما امر الله تعالى
فقد اراده وكل ما نهاه عنه فقد كرهه ومذهب الاشاعرة ان الارادة
توافق العلم بمعنى ان كل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم
عدمه فهو مراد العدم واذا كان كذلك كان ايمان الكافر مامورا به غير مراد
وكفر الكافر منهي عنه وهو مراد واحتج المعتزلة على ان الله تعالى مريد من
الكافر للايمان بانه امر الكافر بالايمان وكل من امر بشيء فهو مريد لحصول
المامور به في الوجود وكان الله تعالى مريدا للايمان من الكافر وبانه لو اراد
منه الكفر لكان تعذيبه عليه غاية السفه وهو عليه تعالى محال وبان الطاعة
عبارة عن تحصيل مراد المطاع واذا كان كذلك لو كان الله مريدا للكفر
للكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره وهو باطل بقوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما قوله والحكماء قالوا انه تعالى يريد
الخير بالذات وانما يدخل الشر فيما يريد بالعرض والمجاز قوله
فصل الافعال تنقسم الى حسن وقبيح والحسن والقبيح معان مختلفة منها
ان يوصف الفعل الملايم او الشيء الملايم بالحسن وغير الملايم بالقبيح ومنها
ان يوصف الفعل والشيء الكامل بالحسن والناقص بالقبيح وليس المراد
ههنا هذين المعنيين بل المراد بالحسن من الافعال ما لا يستحق فاعله ذما
او عقابا وبالقبيح ما يستحقهما بسببه وعند اهل السنة ليس شيء من الافعال عنده

للعباد والاسم الباقي

فصل في الافعال

الفعل حسن لا لقبيح دائما يكون حسنا او قبيحا

بحكم الشرع فقط وعند المعتزلة ان بديهة العقل تحكم بحسن بعض الافعال كالصدق
والعدل وبقبح بعضها كالظلم والكذب الضار والشرع ايضا يحكم بها في بعض الافعال
والحسن العقلي ما لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم والقبيح العقلي
ما يستحق به والحسن الشرعي ما لا يستحق به العقاب والقبيح ما يستحق به واما
القبح الوجوب فهو ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم والعقاب ويقولون
بان الله تعالى لا يخل بالواجب العقلي ولا يفعل القبيح العقلي البتة وانما يخل بالواجب
ويرتكب القبيح بالاختيار جاهلا او محتاج اعلم ان الحسن والقبح يطلقان
على معان مختلفة منها كون بعض الاشياء ملائما للطبع وبعضها منافرا له فما
اللذة وما يؤدي اليها ملائم والالم وما يؤدي اليه منافر وهذا المعنى لا نزاع
في كونهما عقليين يعني انه لا حاجة في معرفة هذه الملائمة وهذه المنافرة
للاشياء الى الشرع ومنها كون بعض الاشياء صفة كمال وبعضها صفة نقصان
كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين
يعني انه لا حاجة في معرفة هذه الصفات للاشياء الى الشرع ومنها كون
بعض الافعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة وكون بعضها متعلق
المدح في الدنيا والثواب في الاخرة واذا عرفت ذلك فبعض الافعال تتصف
بالحسن والقبح بهذه المعاني الثلثة ولا نزاع في ان لها ولكن يمكن معرفة
حسنها وقبحها بالعقل ولا يحتاج معرفتهما الى الشرع وانما النزاع في ان بعض
الافعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة وكون البعض الاخر متعلق
المدح في الدنيا والثواب في الاخرة هل هو لاجل صفة عائدة الى الفعل ام ليس
كذلك بل انما هو بمجرد حكم الشرع فذهبت الاشاعرة الى ان حسن بعض الافعال
وقبحها بهذا المعنى لا يعرف الا بالشرع وقالت المعتزلة ليس قبحها وحسنها
الا لكونها واقعة على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم قالوا وذلك الوجه
قد يستقل العقل بادراكه وقد لا يستقل اما الذي يستقل فقد ينقسم الى قسمين
احدهما ان يعلم العقل ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وثانيهما ان يعلمه العقل نظرا واستدلالا كالعلم بقبح الصدق الضار وحسن الكذب
النافع

النافع واما الذي لا يستقل العقل بمعرفته فكحسن الصوم والصلوة والزكوة و
وقبح صوم العيد وغير ذلك فان العقل لا طريق له الى ذلك لكن الشرع لما ورد دل
علينا انه لاختصاصه بوجه لاجله حسن او قبح ولا اقتضى ورود
الشرع به فالحسن العقلي هو الذي لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم
والقبيح العقلي هو الذي يستحق فاعل الفعل الموصوف به الذم والحسن الشرعي
هو الذي لا يستحق فاعل الفعل الموصوف به العقاب والقبيح الشرعي هو الذي
يستحق فاعل الفعل الموصوف به العقاب ويراد بالقبح الوجوب يعني انه
ما يستحق تارك الفعل الموصوف به الذم ان كان الواجب عقليا والعقاب
ان كان شرعيا واذا اثبت الوجوب العقلي والحسن والقبح العقلي قالوا ان الله تعالى
لا يخل بالواجب كنصب الادلة على وجوده تعالى واللطف وهو كل ما كان مقربا
للعباد الى الطاعة ومبعدا لهم عن المعاصي ولا يفعل القبيح لان كل واحد
منهما انما يصدر عمن كان جاهلا او عمن كان محتاجا والعلم بهذه المقدمة
ضروري كما عرفته واحتج عليهم اهل السنة بان الفعل القبيح كالكذب مثلا قد يزول
قبحه عند اشتماله على مصلحة عظيمة عامة والاحكام البديهية ككون الكل
اعظم من جزئه لا يمكن ان يزول بسبب من الاسباب اعلم ان اهل السنة احتجوا على ان
هذه القضايا بالتنبيه اي ليس حسن بعض الافعال وقبحها لاجل وقوعها
على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله المدح او الذم بما ذكره المصنف وبغيره
اما ما ذكره المصنف فهو انه لو كان قبح الكذب لاجل كونه كذبا لزم ان لا يتخلف
القبح عن الكذب لامتناع تخلف المعلول عن العلة لكنه يتخلف لانه ان كان الكذب
الذي يصير سببا لخلاص الانبياء والرسل عن قتل الظالم عليهم ليس بقبيح
لا يقال الكذب في جميع المواضع قبيح والواجب في هذه الصورة ذكر المعاريض
كما قال ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب مثلا اذا سئلت عن مكان النبي
نقول لا ونريد انه ليس في الوقت الفلاني او في المكان الفلاني مع امكان
وبالجملة انما جاء هذا لا لاجل انه كذب بل لاجل انه لم يحصل منه كذب ام لا
المحكوم عليه او المحكوم به او الوقت او المكان وغير ذلك لا يقال التضاد

الكذب علة للقبح لانه يتخلف عنه

في هذه الصور لوجود مانع ومعارض لانا نقول الجواب عن الاول انا نمنع الكلام
فيما اذا لم يكن نفع التعريض كافيا كما اذا كان طالب النبي لاجل قتله فقال انت
خلانا في هذه الساعة وهل تعرف مكانه فان قلت نعم طالبه وقتله وان
قلت لا فقد كذبت وعن الثاني انه لو جاز تخلف القبح عن الكذب الذي هو علة
له لمانع ومعارض فلا نسلم قبح كذب نبي في العالم لانه يحتمل ان يكون له وجه مانع
منع عن قبحه ولو كان كذلك لم يمكن الحكم بقبح الكذب من الله والحاصل ان
هذه القضايا ان قبلت التغيير والتبديل فالقضايا الاولية كقولنا الكل اعظم من الجزء
لا تغيير ولا تبديل وما يقبل التغيير مما لا يتغير من هذه القضايا لا يكون اوليه
قوله فما يشتراه واما الحكماء فقالوا العقل النظري الذي يحكم بالبديهيات ككون
الكل اعظم من جزئه لا يحكم بحسن شيء من الافعال ولا بقبحه انما يحكم بذلك العقل
العملي الذي يريد مصالح النوع والاشخاص ولكن ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب
مصلحتين ويسمون ما يقتضيه العقل العملي ولا يكون مذكورا في شريعة من الشرائع
باحكام الشرائع غير المكتوبة ويسمون ما ينطق به الشريعة من الشرائع باحكام
الشرائع المكتوبة اعلم ان العلم اما ان يكون علما بما لا يكون في وجوده اختياريا
واما ان يكون علما بما يكون وجوده اختياريا والاول يسمى بالعقل النظري والثاني
يسمى بالعقل العملي واذا عرفت ذلك فنقول ان الحكماء قالوا العقل النظري الذي
يحكم بالبديهيات ككون الكل اعظم من جزئه لا يحكم بحسن شيء وقبحه ولا الاحكام في
العونة من النفس ولا الالفة والعادة والتادية الفرق بين هذه القضايا
ومن الاوليات انه لو توهم الانسان نفسه وانه دخل تمام العقل ولم يسمع ادبا ولم
يطلع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل يتوقف
فيه وليس حال الاوليات كذلك فانه يحكم بان الكل اعظم من الجزء كيف كان وانما يحكم
بامثال هذه القضايا العقل العملي الذي من شانه تدبير الانسان بحسب النوع و بحسب
الشخص ولاجل ان الحاكم بهذه القضايا ليس العقل النظري بل العقل العملي ربما
يحكم على فعل واحد بحسنه وقبحه بحسب مصلحتين كما في الكذب فيما يحكم على فعل
واحد بقبحه اذا لم يكن مشتملا على نفع وبحسنه اذا كان مشتملا عليه ثم ان الحكم الذي
يقتضيه

يقتضيه العقل العملي يسمى شرائع غير مكتوبة كقولنا العدل حسن والظلم
قبيح ودفع الضرر عن نفسه واجب الى غير ذلك فالحكم الذي يطابق الاحكام
الواجبة يسمى بالشرائع المكتوبة قوله رحمه الله والقايلون بالحسن والقبح
والوجوب العقلي اختلفوا فقال اكثر المعتزلة بوجوب العوض والثواب
واللطف على الله وهكذا العقاب لمن يستحقه وذلك لان الله وعدهم او عدهم — يستحقه
ووعدهم والوفاء بما وعد وعدا واجب عقلا وذهب البغداديون من القائلين
بالحسن والقبح والوجوب العقلي الوفاء بالوعد واجب واما بالوعيد فلو
واجب بان يخوف الله بهم ولا يجب عليه ان ياخذ خوفه انما ذلك اليه يعفو
عمن يشاء ويعاقب من يشاء والبغداديون من المعتزلة قالوا الاصلح واجب عليه
تعالى لان الاصلح وغير الاصلح متساويان بالقياس الى قدرته وافادة الحسن
الى غيره اذا تساوى شيئان بالقياس اليه وكان في احدهما زيادة احسان
الى غيره اختاره منهما البتة واتفقوا على ان التكليف منه تعالى حسن لانه — كلام في التكليف واللطف
تعريض للعباد لاستحقاق التعظيم والاجلال الذي لا يحصل لهم بدونه و
اللطف واجب وهو ما يقرب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية والثواب
على الطاعة واجب وهو مشتمل على عوض المشقة التي تشتمل عليه القيام
بالطاعة مع التعظيم والاجلال والعوض واجب عن الالام التي يصل الى
غير المكلفين كالاطفال والبهائم هذه جملة ما قالوه في هذا الباب اعلم — فوائد
ان نفيه اولا معاني للفظ التي استعملها فيه ثم نقرر مذاهبهم فالثواب
منفعة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم والاجلال والعوض
منفعة غير دائمة وغير خالية عن الشوائب وغير مقرونة بالتعظيم والاجلال
وهو غير مختص بالانسان وغير مختص بالطاعات بل قد يكون لله بازاء سبب
الالام التي حصلت اليها في الدنيا وقد يكون للانسان بمقابل الطاعة التي
صدرت عنه واختلطت بالفسق من غير رجوع من الفسق والعقاب
مضرة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالاستحقاق واللطف كل شيء
يقرب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية كوجود الانبياء والائمة واذا
عرفت ذلك فنقول ان القائلين بالحسن والقبح العقليين

اختلفوا الى فرقتين فرقة وهم المعتزلة قالوا ان العوض في الثواب
والعقاب واللطف على الله تعالى واجب بناءً على الحسن والقبح العقليين
وذلك ان الله تعالى وعدهم بالعوض والثواب والوفا بما وعد واجب والا لزم
عليه الكذب وهو محال بناءً على قبح الكذب ووعد الكافرين والعاصين
بالعقاب والوفا بما اوعد واجب والا لزم الكذب فوجب القول بوجوب
العوض والثواب والعقاب وكذلك اللطف واجب لانه يفيد نوعا من الداعي
بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء والداعية الواصلة الى ذلك الحد ممكن الوجود
في نفسه فيكون فاعلا اجلا وفيه زيادة احسان الى غيره وليس فيه
ضرره وبالنسبة اليه فعله وتركه نفسا وبان فوجب ان يفعله والمعتزلة البغداديون
يقولون بان الاصلح واجب عليه تعالى لان الاصلح وغير الاصلح نفسا وبان
بالنسبة اليه تعالى والفساد المحض الى غيره اذا تساوى شيئان بالقياس اليه
وكان في احدهما زيادة نفع واحسان الى غيره اختاره منهما البتة للعلم
به ضرورة واما غير المعتزلة من القائلين بالحسن والقبح وبوجوب العقلي
وهم الشيعة قالوا يجب الوفا بالوعد لما ذكروا ولكن الوفا بالوعيد غير
واجب لانه حق الله تعالى ولا يجب عليه ان يستوفي حق نفسه فيجوز ان يعاقب من
يشاء ويعفو عمن يشاء اعلم ان المكلف اما ان يكون مطيعا او عاصيا فان
كان مطيعا فالله تعالى مثيبه لكن المعتزلة قالوا الثواب واجب على الله تعالى ولا نزاع فيه
قالوا بعدم وجوبه وان كان عاصيا فاما ان يكون كافرا او غيره فان كان
الكافر فهو على قول الكل الا من يبقى مخلدا في النار واما العاصي الذي ليس
بكافر فلا يخلو من ان يكون معصيته صغيرة او كبيرة فان كانت الاولى فلا يعاقب
وان كانت كبيرة فان مات بعد التوبة فهو ايضا لا يعاقب وان مات قبل
التوبة ففيه ثلاثة اقوال احدها قول من قطع بانه لا يعاقب وهو قول المرجئة
المخالفة وهو قول اصحابنا من يجمع وثانيها قول من قطع بانه معاقب وهو قول
المعتزلة والخوارج وثالثها قول من لم يقطع لا بالعفو ولا بالعقاب وهو قولنا
وقول الكل الا من اهل السنة والشيعة واما المرجئة فقد احتجوا على

صحة

ملاحظة بيان التفصيل

صحة مذهبهم بان الله تعالى خص العقاب بالكفار في اي موضع ذكره ووعد
المؤمنين والفساق بالمغفرة في اي موضع ذكرهم اما الاول فكقوله تعالى انا
قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وكقوله تعالى كلما القي فيها فوج
سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله
من شيء وكقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى
وكقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وهذا دليل على ان المؤمن لا يدخل
النار لان كل من يدخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار
فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكفار وجب ان لا يدخل النار الا الكفار
وجميع هذه الايات تدل على ان العذاب مخصوص بالكفار واما الثاني فكقوله
تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا حكم بالغفران ولم يشترط انه قبل التوبة او بعدها لا يقال
لم لا تدل هذه الاية مغفرة الكفرة لانا نقول لا نسلم ذلك لان لفظ العباد
في القران مخصوص بالمؤمنين قال الله تعالى عينا يشرب بها عباد الله ولئن سلمنا
ان الكافر يدخل تحت العباد ويدخل فيه التخصيص فيبقى فيما عداه حجة
وكقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال الى غير
ذلك من الايات واما حجة المعتزلة فايات احدها ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن المعلوم ان تارك الصلوة والصوم
والزكوة والحج وساير الواجبات من العاصي في تعدي الحدود وثانيها قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وثالثها قوله تعالى واما من طغى واثر الحيوة
الدنيا فان الجحيم هي الماوى ورابعها قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وخامسها قوله تعالى ونذر
الظالمين فيها جثيا الى غير ذلك من الايات في الجواب ان يجيب بان نقول انا لا نسلم
ان لو ثبتت ان من للعموم والجمع المعرف بلام التعريف للعموم ولكن فيه نظر
والتعبير على ان من والمعرف بلام التعريف ليس يجب ان يكونا للعموم لاحتمال
لفظ الكل عليهما واستعمالها للخصوص واما القول الثالث وهو انه لم يقطع

بالعفو ولا بالعقاب فهو الحق والتعويل عليه

قوله ثم نحو بعد انتقال الذرة جزءا بدنه ومن بعد انتقال الذرة شرايينه لان
الجمع بين ما نقل الاثنين جملة ان يقال ان صاحب الكبيرة يدخل النار اولا
ثم ينقل الى الجنة او بالعكس والقسم الثالث ليس والثاني باطل لانه لا قايل بان من
دخل الجنة ثم ينقل الى النار فتعين الاول والحاصل كونه لا يكون العقاب دائما
كما هو قول المعتزلة وقوله ثم وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وجميع
الايات التي ذكرها الموجبة دالة على ان العقاب لاهل الكبائر غير واجب
قوله وعند اهل السنة انه لا يجب عليه تعالى ولا يقبح منه شيء ولا يفعل شيئا لغرض
البتة فان الفاعل لغرض مستكمل بالغرض ولا يجوز عليه تعالى الاستكمال والمعتزلة
قالوا انه تعالى يفعل لغرض فيكون لغرض غيره لا لغرض نفسه لان فعله عبثا والعبث قبيح
فيجب اعلم ان اهل السنة يقولون انه لا يجب على الله تعالى شيء خلافا للمعتزلة
فانهم يوجبون العوض واللطف والثواب والعقاب في الدنيا كما ذكرنا وهذا
النوع مبني على الحسن والقبح العقليين وعدمهما وليس يعلم تغيير هذا الوجوب
تعليق الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب هو كون الفعل
بحيث يستحق تاركه الذم واستدلوا على كونه لا يجب عليه شيء بان الحكم لا يثبت
الا بالشرع ولا حاكم الشرع الا الله فلا يجب عليه شيء اصلا واما انه لا يقبح
منه شيء فبالاتفاق اما عند الاشاعرة فلان القبيح انما يعلم بالشرع فقط واما
عند المعتزلة فلان كل من فعل القبيح اما ان يكون جاهلا بقبحه او محتاجا اليه
وكل واحد منهما عليه تعالى محال واما انه لا يفعل لغرض فهو عند الاشاعرة والحكماء
واستدلوا عليه بان كل من فعل شيئا لغرض كان مستكملا بذلك الشيء والمستكمل
بالغير يكون ناقصا بذاته ولان كل غرض يمكنه تعالى ايجاده بلا واسطة لكونه قادرا
على جميع الممكنات واجاب عنه المعتزلة بان الاستكمال ليس براجع اليه بل راجع
الى غيره وايضا لا نسلم انه يمكنه ايجاد غرض بلا واسطة فان ايصال الثواب بلا ذلك
يكون قبيحا كما مر واحتجوا على صحة مذهبهم بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث وسفه
وهو على الله تعالى محال قوله والحكماء قالوا ان علمه بما فيه المصلحة سبب لصدور ذلك
عنه وهو موجب لذاته وموجب علمه بوجه الارادة من غير تفرد فيه الا باعتبار
القياس

نفي الغرض مذهب الحكماء والاشاعرة

القياس العقلي على غيره ويسمون ذلك الارادة بالعناية اعلم ان الحكماء ينفون عنه
الغرض والارادة التي هي مشهورة عند المتكلمين وكانوا لها يقولون لو لم يكن
له تعالى غرض لم يحصل هذا الترتيب والنظام في هذا العالم واجاب عنه بان هذا
الترتيب وقع بسبب علمه بما فيه المصلحة واعلم ان العلم نوعان فعلي وهو ما يكون سببا
للتغيير والاخر ان يكون منتزعا من غيره والاول يسمى علما فعليا كما للواجب لذاته
فان علمه بما فيه المصلحة سبب لصدور ذلك الشيء عنه والثاني يسمى انفعاليا كعلمنا
بالسماء والارض فانه منتزع من ذاتيهما والعلم الفعلي ادوم من حيث انه مبدا
للموجودات بذاته ومن حيث انه تعلق بالمعلومات علم ومن حيث انه تعلق بالمراد
على الوجه الاصلح ارادة وعناية من غير ان يحصل تفرد فيه الا باعتبار
العقلي والارادة عندهم هي تلك العناية قوله رحمه الله فصل قال الحكماء
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد من حيث هو واحد لا شيء واحد فذلك لانه ان صدر
عنه شيئان فمن حيث صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الاخر وبالعكس فان صدرا عنه
من حيثيتين والمبدا الاول تعالى واحد من كل الوجوه فاول ما يصدر عنه لا يكون
الا واحدا ثم ان ذلك الواحد يلزمه اشياء اخر اذ له اعتبار من حيث ذاته
واعتبار بقياسه الى مبداه واعتبار للمبدا بالقياس اليه واذا اخذ مع اعتبارات
حصلت اعتبارات كثيرة وحينئذ يمكن ان يصدر عن المبدا الاول بلا اعتبار
شيء واحد وعلى هذا الوجه يكثر الموجودات الصادرة عنه تعالى واما المتكلمون
فبعضهم يقولون ان هذا انما يصح ان لو قيل بالعلل والمعلولات اما القادر اعني
الفاعل المختار فيجوز ان يفعل اشياء من غير تكثر الاعتبارات ومن غير ترتيب بعضها
على بعض وبعضهم ينكرون وجود العلل والمعلولات اصلا ويقولون بان لا موثر
الا الله تعالى والله تعالى اذا فعل شيئا كالاحراق عقيب النار على سبيل العادة ظن
الخلق ان النار علة والاحراق اثره ومعلوله وذلك الظن باطل على ما مر بيانه
اعلم ان في هذا اشارة الى ترتيب الموجودات على راي الحكماء فانهم قالوا ان تسلسل
العلل والمعلولات الى غير النهاية محال فلا بد ان ينتهي الى مبدا واجب الوجود
لذاته ووجوده ليس زائدا على ذاته لا يتصور فيه شيء والا لكان قابلا وفاعلا
بغير

نفي الارادة المشهورة

فائدة لا يصدر عن الواحد الا الواحد

وقد مر بطلانه ولا يمكن ان يكون مبدا الاثنين لاثنينه

التركيب لان كونه جزءا لاحدهما غير كونه جزءا للاخر فيكون ممكنا وقد فرض
انه واجب هذا خلف فاول ما صدر عنه يجب ان يكون الاول واحدا وذلك الواحد لا يمكن ان
يكون الا عقلا لان الذي صدر منه لا يجوز ان يكون عرضا لان العرض محتاج الى الجوهر
فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علة الجوهر فيكون الجوهر محتاجا اليه وقد
كان هو محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور واذا بطل ان يكون المعلول الاول
عرضا تعين ان يكون جوهرا ثم لا يخلو من ان يكون جسما او لا يكون والاول باطل
لان الجسم مركب من الهيولى والصورة والمعلول الاول لا بد ان يكون بسيطا والثاني
لا يخلو من ان يكون احد جزئي الجسم المادة والصورة او لم يكن لا جائز ان يكون
احدهما اما المادة فلكونها قابلة للصورة وامتنع ان يكون الشيء قابلا وفاعلا
معا لما مر واما الصورة فلانها محتاجة الى المادة لكونها حالة فيها فلا يكون
هي الاول واذا تعين ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا ولا هيولى ولا صورة
ولا جسما مركبا منهما تعين ان يكون جوهرا مفارقا ثم لا يخلو من ان يكون نفسا او عقلا
لانحصار المفارق في احد هذين الامرين لما مر لا جائز ان يكون نفسا لان النفس
اما مدبرة للاجسام او متاخرة عنها فيكون الجسم شرطا في حدوث النفس على ما تبين
في الحكمة واذا كان كذلك تعين ان يكون عقلا وهو المطلوب ثم ان ذلك الواحد
الذي صدر عن المبدأ الاول لو لم يكن فيه اعتبارات اصلا لزم ان لا يوجد في
العالم شيئان لا يكون احدهما علة للاخر بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر
الفساد لان العلم الضروري حاصل بوجود موجودات لا يتعلق بعضها ببعض واذا
كان كذلك لزم ان يكون فيه اعتبارات وجهات تصدر عنه الاشياء الكثيرة بترتيب
بسببها ولا يمكن هذا في المبدأ الاول لكونه واحدا من كل الوجوه متعاليا عن ان
يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة واذا ثبت ذلك فنقول المعلول
الاول كان له ماهية وهوية لكونه صادرا عن الاول وهو الوجود فيكون له امران
وهما الماهية والوجود وايضا اذا نسب وجوده الى ماهيته حصل الامكان واذا نسب
الى مبدأه حصل الوجوب فهذان امران اخران وهما الامكان والوجوب وايضا اذا
اعتبر كونه قابلا لذاته لزم كونه عاقلا له وكونه عاقلا لذاته فهذان امران اخران
فله

فله ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل الذات وتعقل المبدأ
الاول واسم العقل الاول يطلق على هذا المجموع مع ان المعلول الاول ليس الا واحدا
منها وهو الوجود فهو من حيث تعقله للمبدأ الاول ووجوبه يصير علة لعقل اخر
ومن حيث ان له هوية وامكانا وتعقلا لذاته يصير مبدأ للفلك وهكذا يترتب
العقول والافلاك ودائما الى ان انتهت النوبة الى الفلك الاخير والعقل الاخير
وذلك العقل الاخير سبب لمبدأ الاجسام والحوادث التي هي عالم الكون والفساد
بسبب تكثرات واعتبارات مختلفة واستعدادات مختلفة بسبب حركات
الافلاك واوضاعها وهذا يحتاج الى بسط لا يليق ايراده ههنا اما المتكلمون
فيقولون قول الحكماء الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا شيء واحد انما يكون
اذا كان موجبا بالذات اما اذا كان فاعلا بالاختيار فيجوز ان يصدر عنه اشياء
من غير ان يكثر الاعتبارات وترجح بعضها على بعض من غير مرجح وبعض المتكلمين
ينكرون وجود العلل والمعلولات اصلا فيقولون بان لا مؤثر الا الله ويقولون
ان الله تعالى اذا فعل شيئا كالاحراق مثلا اجرى عادته بانه يأتي بالاخر كالنار على سبيل العادة
فحصل الظن بان المؤثر فيه هو النار مع ان المؤثر فيه ليس الا الله تعالى فيقولون بسبب
هذا الظن النار علة والاحراق معلول وهذا الظن باطل لما بينت فيقولون انه
لا مؤثر الا الله تعالى قوله الباب الرابع في النبوات وما يتبعها
من الامامة وغيرها وتشتمل على خمسة فصول الفصل الاول في النبوة وما يتعلق بها النبي
انسان مبعوث من الله الى عباده ليكملهم بان يعرفهم ما يحتاجون اليه في طاعته
وفي الاحتراز عن معصيته ويعرض نبوته عليهم ثم يحرضهم على طاعته وعلى
الامتناع من معصيته ونعرف نبوته بثلثة اشياء اولها ان لا يقرر ما يخالف صريح
العقل كما نقول بان الباري اكثر من واحد والثاني ان يكون دعوته الخلق الى طاعة الله
والاحتراز عن معاصيه والثالث ان يظهر عقيب دعوى النبوة معجزة مقرونة
بالتحدي مطابق لدعواه والمعجز هو فعل خارق للعادة يعجز عن مثاله البشر
والتحدي هو ان يقول لامته ان لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل والفعل
الخارق للعادة الذي يظهر على احد من غير تحد يسمى بالكرامة ويختص بالاولياء عليهم

[Margin:] فائدة

[Margin:] الاشاعرة قالوا لا مؤثر في الوجود الا الله وهو باطل

[Margin:] مباحث النبوة في النبوة

[Margin:] يعتمد [illegible] اعلم ان [illegible] انسان احتراز عن

الملائكة كجبريل فانه مبعوث من الله لاجل هذا الغرض وقوله مبعوث من الله يعم
احترازا من الانسان الذي لا يكون مبعوثا من الله وقوله لتكميلهم بان يعرفهم
الى آخره خاصة له وعامة لغرض البعثة والدليل على نبوته ثلثة اشيا
احدها انه لا يقول ما يخالف العقل كالقول بان الباري اكثر من واحد كما قرره
من قبل والثانية انه يدعو الخلق الى طاعة الله ومنهاهم عن معصيته والثالثة
ان يظهر عقيب دعوى النبوة معجزا والمعجز امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قلنا انه امر لكونه قوليا وفعليا وانما قلنا مع عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبذة والفرق بين المعجز والكرامة ان المعجز لا يكون
الا مع التحدي والكرامة لا يكون مع التحدي قد جوز الاكثرون الكرامات للاوليا
خلافا للمعتزلة وللاستاذ ابي اسحاق والدليل على وجودها للاوليا وجوه ثلثة
احدها حدوث الحبل لمريم من غير الذكر وهو من خوارق العادة وحصول الرزق عندها
من غير سبب ظاهر من خوارق العادات وهي ليست من الانبيا فوجب ان يكون هذه
الخوارق من الكرامات والمعتزلة يقولون انه محمول على معجزات نبي او معجز نبي ذلك الزمان
وهو زكريا عليه السلام ولا وجه له لما علمت بان المعجز لابد وان يكون امرا ظاهرا للمتكلمين
حتى يكون الاستدلال به على المنكرين لكن ظهور حبل مريم وحملها من غير الذكر ما كان
يطلع عليه احد من الامتين فكيف يمكن جعله معجزا لها او لزكريا ولان المعجز يكون مقرونا
بالتحدي وهذا ليس كذلك وكذلك حصول الرزق والثاني قصة آصف والمعتزلة
يقولون انه كان من معجزات سليمان عليه السلام لانه كان على سبيل التحدي بل الغرض منه
ان بعض امته بما يقدرون عليه فهو بقدرته ان اتم عليه بدليل انها امته بعد
فنسا جعله معجزا له والثالث قصة اصحاب الكهف فان الله ابقى اصحاب الكهف
ثلثمائة سنة وازيد في النوم ثم احياهم بعد موتهم ما كانوا من الانبيا فوجب ان يكون من باب
الكرامات قالت المعتزلة لم لا يجوز ان يكون ذلك معجزا لانبيا ذلك الزمان وان
كنا لا نعرفهم واحتج المنكرون للكرامات بوجوه احدها ان تجويز الكرامات يفضي
الى القول بالسفسطة لانا اذا جوزنا الكرامات فلعل الله قلب الحجر ياقوتا لا
كرامة لبعض الاوليا ولعله جعل جبال البحار كرامة لولي من اوليائه حتى انا
شيئا

شيئا من عبوديته ومن كراماته لبعضهم الثانية انه لو جاز ظهور الخوارق
في حق بعض من الاوليا لجاز ظهوره في الباقين وعلى هذا لم يكن خوارق العادات
دليلا على نبوة نبي والثالثة ان من شرط الدليل انه انما يدل على المدلول
وظهور الخوارق يدل على النبوة ولو حصل في غيرها خرج عن ان يكون دليلا
عليها والرابعة انه لو جاز ظهور الخوارق على غير النبي لم يبق لظهورها عليه
وقع ولا مزية كما ان المصنف الذي يصل الى التزييف والحبس فانه لا يبقى له وقع
والجواب للاشاعرة عن الاول انه لا ذم لبعضنا للمعجز وبعضنا انه جائز ولا يكون
سفسطة مع القول بالفاعل المختار والكل لا ينكرون ايضا لجواز ان يخلق نفس
وقوة وذات ببرد في اكثر الاجسام التي في عالم الكون والفساد فانه لا يمكن
ان يوجد غيره لقوته وعن الثاني انه لا ذم لبعضنا للانبيا ولانا لا نسلم انه
لو جاز حصولها لبعضها لجاز للباقين لجواز ان يكون البعض اقوى نفسا ذخرة
دون الآخر وعن الثالث انا لم نجعل الخوارق العادة وحده دليلا على المعجزة
بل الخوارق مع التحدي وح يسقط الاشكال وعن الرابع ان المعجز هو الخوارق العادة
مقارنا بدعوى النبوة مع عدم المعارضة وهذا المجموع لا يحصل لغير الانبيا
وح لم يسقط وقعها ونسلم رحمه الله واختلفوا في عصمة الانبيا والعصمة
هو كون المكلف بحيث لا يمكن ان يصدر عنه المعاصي من غير اجبار له على ذلك فقال
بعضهم هو من لا يصدر عنه معصية لا كبيرة ولا صغيرة لا بالعمد ولا بالسهو
من اول عمره الى آخره وقال بعضهم السهو لا ينافي العصمة وقال بعضهم الصغيرة
لا تخل بالعصمة وقال بعضهم الشرط في عصمة الانبيا اختصاصها بزمان
دعوتهم لا قبل ذلك وقال بعضهم باختصاصها في ادا الرسالة فقط يعني
انه يوحى ذلك ويصدق فيه ولا يكون لا بالعمد ولا بالسهو والنسيان واما
في سائر الاحوال فيجوز عليه جميع ذلك اعلم ان الامة اجتمعت على انهم معصومون
من الكفر والبدعة الا قوم من الخوارج فانهم قالوا يجوز الكفر عليهم لانهم
يجوزون الذنب عليهم وهو الكفر ثم ان القائلين بالعصمة منهم من قال ان المعصوم هو
الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي من غير اختيار له ومنهم من قال انه يكون متمكنا من
المعاصي لكنه لا يصدر عنه
لا صغيرة ولا كبيرة لا بالعمد

سعتش

ولا بالنسيان زعموا وانحوه الى اخره ثم ان الفرقة الاولى يشتغلون احزابا قالوا
انه يكون مختصا في بدنه او في نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي
ومنهم من قالوا انه يكون مساويا لغيره في الخواص البدنية والنفسانية لكن العصمة
فيه انما يكون بالقدرة على الطاعة ولا يخلق القدرة على المعصية ومنقول
ابي الحسين لا شعوره الفرقة الذين لا يسلبون الاختيار عنه قالوا العصمة
فيه امر يفعل الله تعالى به لا يكون معه داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية
مع كونه قادرا عليه واحتج من قال على الذين سلبوا الاختيار عنهم بان الامر لو
كان كما ذكرتم لما استحق المعصوم على عصمته مدحا ولقوله تعالى انما انا بشر مثلكم
ولا تجعل مع الله الها اخر واستدلوا على وجوب عصمة الانبياء بوجوه منها
انه لو صدر عنهم المعصية لم يكونوا مقبولين الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا امر بالتوقف في قبول شهادة الفاسق وهذا اللازم باطل
لان من لا تقبل شهادته في الامور الدنيا كيف تقبل في الامور الاخروية ومنها
انه لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذنب عاجلا والعذاب اجلا
اشد من حال عصاة الامة واللازم باطل فالملزوم كذلك واما بطلان اللازم
فلان كل من كان نعمة الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه افحش والعقل الصريح
دال عليه ومنها انه لو صدر الذنب عنهم لجاز زجرهم والثاني باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان الدال على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عام
وبطلان اللازم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا و
الاخرة ومنها انه لو جاز الذنب من محمد عليه السلام لجاز الامر بمواخاته او يكون
مختلفا به او لم يكن وكل واحد منهما محال فصدور الذنب منه محال والاول محال
لامتناع الامر بالفسق من الله والثاني ايضا محال لقوله تعالى ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله وقال بعضهم يجوز صدور الذنب عنهم على سبيل السهو لانهم
غير مكلفين حال السهو فالذنب لا يكون ذنبا في تلك الحالة واذا كان كذلك
لم يكن منافيا للعصمة وقال بعضهم الصغيرة ايضا لا تنافي العصمة اعلم ان الناس
اختلفوا في الذنب الذي يعتبر فيه العصمة اما الفضيلية من الحوادث هل جوزوا

عليهم

عليهم الكفر مطلقا في جميع الاوقات لتجويزهم صدور الذنب عنهم وكون كل ذنب
عندهم من الكفر وقال ابن فورك ان الرسول جاز ان يكون كافرا قبل البعثة
اما بعد البعثة فلا وقال بعض الحشوية ان الرسول كان كذلك لقوله تعالى ووجدك
ضالا فهدى والمحققون على عدم جوازه عليه وعلى غيره وقال الشيعة ان
الامام لا يجوز ان يكون كافرا قبل الامامة ولا بعدها اما صدور الكبيرة
عن الانبياء هل هو جائز قبل البعثة ام لا فالاكثرون من اهل السنة على جوازه
واستدلوا على ذلك بما فعل اخوة يوسف والاخر على عدم جوازه والذين جوزوه
لا يجوزون الا على سبيل الندرة واما انه هل يجوز صدورها عنهم بعد البعثة
~~ويجوزها لهما بعضهم~~ على او لا يجوز فالشيعة قالوا بعدم جواز صدور
الصغيرة عنهم قبل البعثة وبعدها واجاز بعضهم على طريق الندرة
اليسهو والنسيان وقيل لو لا هل صدر من هذه الصغيرة في حال السهو
اولا في حال السهو واحتجوا عن ذلك صلاة والاول الا انهم يكلفون
بالاحتياط والثاني قول اهل السنة والثالث قول الشيعة ومن الناس من زعم
ان ذلات الانبياء محمولة على ترك الاولى واستدل من جوز عليهم الكبائر بقوله تعالى
فعصى ادم ربه فغوى بان العصيان والغواية من الكبائر وبقوله تعالى خطابا
عليه دليل على انه كان من الكبائر وبقوله حكاية عن نوح ان ابني من اهلي بانه
قال انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فهذا دليل على انه كذب في قوله ان ابني
من اهلي وبقوله تعالى حكاية عن ابرهيم هذا ربي وبقوله حكاية عنه بل فعله
كبيرهم هذا وهذا كذب وبقوله ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبي والجواب عن الاول ان تقديره فعصى اولاد ادم ربه كما في قوله تعالى
فلما اتيهما جعلا له شركاء فيما اتيهما الله وبالاتفاق لم يشرك ادم ولا حوا
وانما اشرك اولادهما وعن الثاني ان المراد من قوله انه ليس من اهلك انه ليس
من اهل دينك ونوح لم يلزمه الكذب وعن الثالث ان ابرهيم انما ذكره بالفرض
ليبطله كما يذكر نقيض المطلوب في قياس الخلف على راي الخصم كما يقال الجسم قديم على
راي الخصم فلو كان قديما يلزم محالا وعن الرابع ان مراد ابرهيم كان استيقانا

كما اذا كان فعلها
منحصر ابن تحصين فعال

احدهما للآخر انت فعلت هذا فقال الآخر في جوابه لا بل انت فعلت على سبيل
السخرية والاستهزاء وعن الثاني انه كان عارفا بتفرده على الاجابة بل
عقلي فانما اراد ان يعرفهما بدليل سمعي ليتأكد بكثرة الدلائل فيكون ابعد من
الشكوك او نقول انه ظهر منه قبل الدعوة والحاصل ان الدليل العقلي دال
على عصمة الانبياء فوجب تاويل ما يوهم خلاف ذلك ان امكن والا وجب تفويضها
الى علم الله تعالى قوله رحمه الله والبراهمة من الهند انكروا النبوة وقالوا
كل ما نعرف بالعقل فلا احتياج فيه الى نبي وكل ما لا يكون للعقل اليه طريق فهو
غير مقبول عند العقلاء فدعوى النبوة غير مقبول اصلا اعلم ان البراهمة قوم
قالوا لا نعلم الاحتياج الى الانبياء لان ما ياتيه الانبياء لا يخلو من ان يكون
موافقا لما يقتضيه العقل او مخالفا له فان كان الاول ولم يكن فيه فائدة
فلم يكن محتاجا اليه وان كان الثاني لم يكن مقبولا وهو ضعيف لانا لا نعلم
ان ما ياتونه لو كان موافقا لما يقتضيه العقل لكن لم يكن فيه فائدة لجواز
ان يكون موافقا لما تقتضيه العقل مستقلا بادراكه فيحتاج العقل اليه
وظاهر ان اكثر الامور الشرعية كذلك قوله رحمه الله فصل ومحمد
رسول الله لانه ادعى النبوة وظهر على يده المعجزة وكل من يكون كذلك كان رسولا
من الله اذ لا يمكن لغير الله اظهار المعجز عقيب دعوى انسان تصديقا لقوله
اما دعواه فمعلوم بالتواتر واما ظهور المعجز عليه وان كانت اعدادها مختلفة
لكنها اكثر مما يمكن ان يعد والقران مما لا يمكن ان ينكر والتحدي به ظاهر
واختلفوا في وجه اعجازه فقال قوم ان فصاحته اعجازه وقال قوم ان صرف
العقول الى دين عن ايراد معارضته وظهور عجزهم عند التحدي العادة
عليه هو اعجازه واما كون كل مدعي نبوة ذي معجز صادقا في دعواه فهو امر معلوم
عقلا لان المعجز لا يكون من غير الله وظهوره مع دعواه يدل على تصديق الله اياه
ومن ادعى النبوة وصدقه الله فهو نبي بالضرورة وكلامه اخبر عن نبوة ما انبياء
الماضين قبله فهم انبياء معصومون بوجوب صدقه اللازم لنبوته اعلم ان
محمدا رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس والدهرية والبراهمة
لنا

لنا في المسئلة ان نقول انه ادعى النبوة واظهر المعجز على يديه وكل من كان كذلك
كان نبيا اما ادعاء النبوة فمعلوم بالتواتر واما قلنا انه اظهر المعجز على
يديه لوجوه احدها انه اتى بالقران معجزا واما انه اتى بالقران فبالتواتر
واما انه معجز فلانه تحدى الفصحاء وهم عجزوا عنها وذلك يدل على انه معجز واما
قلنا انه تحدى الفصحاء بالقران فلتواتر الآيات الدالة عليه كقوله تعالى قل
لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولقوله
ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم
الاية فهذه الآيات دالة على التحدي وغير ذلك من ادلة كثيرة وانما قلنا انهم
عجزوا عن معارضته لان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بالمعارضة
ولم يكن لهم مانع يمنعهم عن الاتيان بها ولم ياتوا بها وذلك يدل على عجزهم بالمعارضة
اما ان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بها لانه عليه السلام كلف العرب
ترك اديانهم ودياناتهم واوجب عليهم ان يعبدوا بدلا عن الصنم الصلوة والصوم
وان نقصوا اموالهم من الزكوة والحج وطالبهم بمعادات اصدقائهم وصداقة
اعدائهم وكل واحد من هذه الامور شاق على النفس لا سيما على العرب لكونهم
اكثر حمية ولما كانت معارضة القران مبطلة لامر النبي وكان يمكنهم علمنا
توفر دواعيهم وانما قلنا انه لم يكن لهم مانع عن المعارضة بان النبي لم يكن
يخشى ما يمنعه بل كان خوفا منهم في مبدأ الامر واما انهم لم يعارضوا
فلانهم لو اتوا بها لاشتهر اكثر من اشتهار القران لان القران يصير
كالشبهة والمعارضة كالحجة وانما قلنا ان مع توفر دواعيه الى شيء
ولم يوجد عنه مانع ثم لم يكن ذلك الشيء فهو عاجز اذا ولا معنى للمعجز الا ذلك
ولانهم عدلوا عن المعارضة الى تعريضها لتسبيل تعلمنا ان المعارضة اسهل
والعدول عن الاسهل الى الاصعب لا يكون الا للعجز عن الاسهل فثبت ما ذكرنا
ان القران معجز والثاني انه نقل عنه معجزات كثيرة مثل انشقاق القمر و
اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين الاصابع ومكالمة اصابعه
الحيوان العجم وهذه الاخبار وان كانت كل واحد منها من باب الاحاد لكن خبر مجموعها
بلغ في الكثرة الى
حد التواتر واشار اليه بقوله

لكنها الكتوبا يمكن ان نشك ولا نشك انه لم يعارضها واحد ولا نظهرت بكل المعارضة
والدليل انه عم اخبر عن الغيب والاخبار عن الغيب معجز وانما قلنا انه
اخبر عن الغيب لكون القران ناطقا به كقوله تعم وعد الله الذين امنوا وعملوا
الصالحات منكم ليستخلفنهم في الارض وقوله تعم الم غلبت الروم في ادنى الارض
وكقوله تعم لتدخلن المسجد الحرام وامثاله في غير القران كثيرة تشهد عليها
كتب الحديث وانما قلنا ان الاخبار عن الغيب معجز لان الاخبار عن الغيب
معجز لان الاخبار عن الغيب لا بممارسة صناعة من احكام النجوم وعلم الرمل
معجز والعلم الضروري حاصل بانه عم لم يكن يمارس هذه الصناعة فظهر بهذه
الوجوه انه ادعى النبوة وظهر عليه الفعل الذي هو خارق للعادة المقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة ولا معنى للمعجز الا ذلك ثم اعلم انهم اختلفوا في كيفية كون
القران معجزا فانه لا يخلو من ان يكون الاتيان بكلام واحد من سور القران معتادا
او لم يكن فان كان معتادا كان سكوت العرب مع فصاحتهم ومع شدة عداوتهم عليه
مع توفر دواعيهم الى ابطال امره من اظهر المعجزات وهو القول بالصرفة
وهو مذهب الجاحظ والنظام وابي اسحق الاسفرايني من المعتزلة والسيد المرتضى
من الشيعة وان لم يكن معتادا كان الاتيان به معجزا لكونه خارق عادة وهو القول
بالفصاحة فثبت ان القران سواء كان خارقا للعادة او لم يكن فانه معجز
ثم ان القول بالصرفة يمكن ان يفسر بامور ثلثة احدها ان يقال المراد منها انه
تعم سلب عنهم القدرة على التلفظ بما يساوي القران في الفصاحة وهذا التفسير
لم يقل احد والثاني ان يقال ان المراد منه انه تعم سلب الدواعي عنهم
الى المعارضة مع ان اسباب الدواعي كانت ظاهرة في حقهم وقد ذهب الى هذا
التفسير بعضهم والثالث ان يقال ان المراد منها ان الله تعم سلب عنهم
العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القران في الفصاحة ثم انه يحتمل وجهين
احدهما ان يقال ان تلك العلوم كانت حاصلة الا ان علم حصولها عند توفر
دواعيهم حصول لنا امر خارق للعادة والقول بالفصاحة اما ان يكون
لامر يعود الى الالفاظ من حيث اعتبار دلالتها على المعاني او من اعتبار دلالتها
على المعاني

المعاني او من اعتبار دلالتها على المعاني والاول اما ان يتوقف حصوله على
اجتماع الكلمات او لم يتوقف والقول الاول قول من قال انه معجز لاسلوبه
فان الفواصل والاسجاع امر لا يحصل الا عند اجتماع الكلمات والثاني قول
من جعل وجه الاعجاز هو الفصاحة بالسلامة من التعقيد والبراءة من الثقل
على اللسان وهو قول الجاحظ واما ان قولنا ان القران معجز للامور العائدة
الى الالفاظ من حيث انها دالة على معانيها فهو اما ان يعتبر دلالة اللفظ بالنسبة
الى تمام مسماه وهو المسمى بالمطابقة او الى جزء المسمى وهو المسمى بالتضمن او بالنسبة
الى ما هو خارج عن مسماه وهو المسمى بالالتزام وذهب الى كل منها
قوم ولا يجوز ايرادها في هذا المختصر ولكل واحد من القائلين بالفصاحة
والصرفة دلايل وترجيحات وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة وظهر المعجز
على يده فهو نبي لان اظهار المعجز على يده قائم مقام التصديق لان الملك
اذا كان جالسا على سرير مملكته في محفل عظيم فقام واحد وزعم انه رسول
ذلك الملك اليهم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك
في القيام فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى تصديقه واذا ثبت
ذلك في الشاهد ثبت في الغائب اما بيان انه صادق ثم فهو صادق ويكون الكذب
عليه ثم محالا اما قول اليهود نقل عن جميع احبارها انه ثم ما شرع شريعة موسى
فلا يخلو من ان يقول انها باقية ابدا او يقول انها باقية الى الوقت الفلاني
او لم يتعرض لشيء منها فان كان الاول لم يبطل ازلا وابدا والا لزم الكذب عليه
ولانه لو جاز ان يخبر الله تعم عن التابيد مع انه لا يحصل التابيد لا يبقى الوثوق عن وعده
ووعيده وان كان الثاني كان من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي الى نقله
ولو كان كذلك لكان مشهورا وليس كذلك وان كان الثالث فهو باطل لانه تبين
في اصول الفقه ان الامر لا يفيد وجوب الفعل الا مرة واحدة ومعلوم ان الشرع
لم يرد بذلك والثاني انه لو صح قال تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض
والثالث ان اليهود اخبروا عنه مع تفرقهم وكثرتهم في المشارق والمغارب ان
شرعه يكون باقيا الى يوم القيمة والجواب عن الاول ان التابيد

وذكر الاستاذ انقطاع العلم بعد مدة طويلة لازال التابيد

تحدى ببنعلها فيما بقي مله حلبك فان في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه
من الفلك اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم
كنبات العشب ابدا ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم انه حرم على لسان موسى كثيرا ٢
من الحيوان وهذا النسخ ظاهر وايضا ان في السفر الثاني من التوراة قوله
الى كل يوم جزور من جزور غداة وجزور عشية تقرب للمعاد قربانا دايما لاعقابكم ٣
ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم وقال في موضع اخر كل عبد خدم ست سنين
يعرض عليه العتق فان لم يقبل ثقبت اذنه ويستخدم ابدا وقال في موضع اخر
يستخدم خمسين سنة ثم يعتق وتلك السنة وامثال ذلك كثيرة ولئن سلمنا ذلك
لكن لم لا يجوز ان يكون معنى ما للدوام ولا للتابيد في قوله وبنحو الوجوب
الوجوب مدة فقط قلنا ان ذلك ممنوع وهكذا الجواب عن الشبهة الثالثة
وهو الثالث انا لا نسلم ذلك ان موسى ما اخبر عن المعاد والقيامة في التوراة
وانما اخبر عنهما الانبياء الذين من بعده وايضا ان احبار اليهود غير مقبولة للطعن
لانهم ما وصلوا الى حد التواتر لانهم كانوا مجتمعين في الشام الى ان قتل بخت نصر الذين
ولم يبق الى العجم منهم احد قبل ان يقتل بخت نصر جماعة من اسرائيلهم الى اصبهان وما
شبهه البراهمة الدهرية فقد يكون مبنيه على نفي الفاعل المختار ويكون باطلا
قوله رحمه الله فصل للحكماء في اثبات النبوة طريق اخر وهو ان الانسان
مدني بالطبع اي لا يمكن تعيشه الا باجتماعه مع ابنا نوعه لعجزه كل واحد منهم
ما يحتاج اليه في معاشه من الاغذية والملبوسات والابنية وغير ذلك
فيعيشها ويوفق ذلك لكل احد فيمتنع ان ينفرد واحد على جميع ما يحتاج اليه من غير معاونة
غيره فيه واذا كان لكل انسان مجبولا على شهوة وغضب فمن الممكن ان يتعدى
من ابنا نوعه من غير ان يعينهم فلا يستقيم امرهم لا بعدل ولا يجوز ان يكون
يفوض ذلك العدل الى واحد منهم من غير مزية اذ لو كان كذلك لما استقام امرهم
والمعجزة هي اللائقة بتخصيص العدل عن غيره ولو لم يكن ذلك من عند الله لم يكن
مقبولا عند الجمهور ولم يعرفوا ان الله تعالى عرفه لكونه ذلك من عنده فاذن
لا يمكن استقامة امور نوع الانسان الا بنبي ذو معجزة يحتاج اليهم كما
لا غنى

لا غنى في عقولهم وبنظيرها العدل ويدعوهم الى الخير وبعلمهم ما يرغبون
فيه اذا استقاموا ويوعدهم بما يكرهونه ان لم يستقيموا ويمهد لهم
قوانين في عبادة باريهم المعاد وعلى كل ما ينسا والمطلع على الضمائر والغني
عن غيره لكي لا ينسوه وليقبلوا الشرائع ظاهرا وباطنا في قواعد تقتضي
العدالة للاحوال المتعلقة بالاشخاص وبالنوع والسياسة لمن لا يقبل
تلك القوانين وبعمل بخلافها ليستمر للناس على ما ينفعهم في دنياهم واخراهم
فان من الممتنع من جعل في بنية حيوان ما ذكر في علم التشريح ومنافع الاعضاء
ان يهمل ما ينفع مصلحتهم في معاشهم ومعادهم فهذا ما ذكره الحكماء في
هذا الباب اعلم ان اثبات النبوة على طريق الحكماء مبني على قواعد الاولى ان
الانسان مدني بالطبع وتقريره ان الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه
لكونه محتاجا الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وهو لا يمكن ان يصنعها وحده
لكن يمكن لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها فاذن الانسان بالطبع
محتاج في معيشته الى اجتماع مع ابنا نوعه لاصلاح حاله والقاعدة الثانية
هو اثبات الشريعة والدليل على اثباتها ان اجتماع الناس على التعاون
والتشارك لا يمكن الا اذا كان معاملة وعدل لان كل واحد من الناس يطلب
ما يحتاج اليه ويكره ما يزاحمه فيه ويدعوه شهوته وغضبه على الجور على
غيره فيقع بسبب ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل
متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما ومعاملتها ولان الجزويات الغير
المحصورة لا اذا كانت لتلك الجزويات قوانين كلية وهي الشرع فاذن
لا بد من الشريعة القاعدة الثالثة اثبات الشرع وذلك لان القوانين
التي تشتمل على تلك الجزويات لا بد لها من واضع مقرر على الوجه الذي ينبغي
وهو الشارع القاعدة الرابعة ان ذلك الشارع لا بد وان يكون من قبل
الله تعالى بان يكون مخصوصا بايات ومعجزات لا يكون لغيره وللانقياد للشارع
والهرج ثم ان تلك المعجزات اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع و
العوام للفعلية لكن الفعلية لا يتم بدون القولية لان النبوة لا يحصل الا
بالدعوة الى الحق
فاذن لا بد من شارع حق

بجوزه الفائدة الخامسة انه يجب ان يكون للمطيع والمحسن جزاء من عند الله
لان العوام وضعفاء العقول يستحقون اختلال العدل النافع في امور معاشهم
بحسب النوع عند استيلاء الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون
على مخالفة الشرع اما اذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم الرجا
والخوف على الطاعة وتركا لمعصية فاذن يجب الجزاء للمحسن والمسيء من عند الله
الفائدة السادسة انه لا بد من معرفة الحادث والشارع والمعرفة ٢
العاجلة لا يكون نفيفة فلا يكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حفظ
لها وهو التذكار والقرون بالتكرار والذي يشتمل عليها يكون عبادة
يذكره للمعبود تكرر في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها
فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير
والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والاعتراف بوعد ووعيد
اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق والى الانقياد الى قوانين
شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل
المقيم حيوة النوع وايضا ان الممتنع من جعل في كل واحد من افراد الحيوان
هذه العجائب على ما ذكر في علم التشريح ومنافع الاعضاء ان لم يجعل لهم
ما هو صالح لهم بالنسبة الى النوع في معاشهم ومعادهم فهذا ما ذكره الحكما
في هذا الباب قوله النسخ جائز وهو تغيير الاحكام الشرعية في
الاوقات المختلفة من عند الله تع واليهود لا يجوزونه ويقولون النسخ
بدا وهو لا يجوز على الله تع وذلك ليس بصحيح فان البداء لا يتحقق الا ان يكون
المحكوم له والوقت غير مختلفين وتمسكوا بقول موسى عليه تمسكوا بالسبت
ابدا وهو ليس بدليل قطعي فان التابيد قد يستعمل في المدة الطويلة والدليل
على جواز النسخ ثبوت حقية الشرايع التي جاءت بعد موسى عليه اعلم ان النسخ
وهو ما ذكره المصنف جائز خلافا لليهود لنا ان الدلالة القطعية
دلت على نبوة محمد عليه ونبوته لا يصح الا مع القول بنسخ شريعة من قبله
فوجب القطع بالنسخ وان آدم كان يزوج الاخت من الاخ وقد حرم الله ذلك
على موسى

على موسى واحتج منكروا النسخ بوجوه الاول انه لو جاز النسخ لحصل البدا
على الله تع وانه محال والثاني ان موسى عليه قال تمسكوا بالسبت ابدا والثالث
ان الفعل الواحد اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان الاول لم يجز
النهي عنه وان كان الثاني لم يجز الامر به فلو جاز النسخ لزم احد
الامرين وهو اما الامر بالقبيح او النهي عن الحسن على التقديرين
يلزم الجهل او السفه وهو على الله تع محال والجواب عن الاول انا
لا نسلم انه لو جاز النسخ لحصل البداء وانما حصل البدا ان لو كان الوقت
واحدا وليس كذلك وعن الثاني ان التابيد يحمل على مدة طويلة كما ذكرنا وعن
الثالث انا نمنع الحصر لجواز ان يكون حسنا بالنسبة الى وقت قبيحا بالنسبة
الى وقت اخر فبالنسبة الى الوقت الاول يحصل الامر وبالنسبة الى الوقت
الثاني يحصل النهي قوله رحمه الله القسم الثاني الباب الرابع

مباحث الامامة

في الامامة وما يتبعها الامامة رياسة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس
في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها اعلم
ان قوله رياسة اشارة الى انه يجب ان يكون له ولاية وقوله دينية احتراز
من الرياسة الدنياوية وقوله مشتملة على ترغيب عموم الناس احتراز
عن رياسة القاضي والنايب عن الامام فانها رياسة دينية لكنها ليست
بمشتملة على ترغيب عموم الناس اما القاضي فظاهر واما نايب الامام
فلان رياسته ليست بشاملة للامام من له هذه الرياسة قوله
رحمه الله واختلف الناس في نصب الامام فقال بعضهم بوجوبه عقلا
وبعضهم بوجوبه سمعا وبعضهم بلا وجوبه والذين يوجبونه عقلا اختلفوا
فقال بعضهم بوجوبه من الله وبعضهم بوجوبه على الله وبعضهم بوجوبه
على الخلق فاما القايلون بوجوبه من الله فهم الغلاة والاسمعيلية
واما القايلون بوجوبه على الله فهم الشيعة القايلون بامامة علي عليه
بعد النبي ع واختلفوا في طريق معرفة الامام بعد ان اتفقوا على انه يحصل بالنص
من الله او ممن هو منصوص من قبل الله لا غير فقالت الامامية الاثنا عشرية

والكيسانية انه انما
يحصل بالنص الجلي والكف

الزيدية انه يحصل بالنص الخفي ايضا واما القائلون بوجوبه على الخلق عقلا
فهم اصحاب الجاحظ وابي القاسم البلخي وابي الحسين البصري من المعتزلة واما
القائلون بوجوبه على الخلق سمعا فهم اهل السنة والجماعة وهذا لانهم
اجمعوا على ان الامامة بعد رسول الله صلعم الخلفا واما القائلون بلا وجوبه
فهم الخوارج والاصم من المعتزلة وهذه هي المذاهب في الامامة اعلم ان الناس
اختلفوا في ان نصب الامام هل هو واجب ام ليس بواجب فقال بعض الامة
بوجوب نصب الامام في كل وقت وقال بعضهم بعدم وجوبه اما الاولون
فمنهم من جعل الطريق اليه السمع ومنهم من جعل الطريق اليه العقل والسمع واما
القائلون بانه لا طريق اليه الا العقل فمنهم من قال بوجوبه من الله ومنهم من قال
بوجوبه على الله ومنهم من قال بوجوبه على الخلق واما القائلون بوجوبه من الله
فهم الغلاة والاسمعيلية فانهم قالوا التعليم واجب ومعرفة الله لا تحصل الا
بمجموع النظر والتعليم من المعصوم المتعين بالامامة لا بد من معرفته لان معرفة
الله تعالى واجبة وهي لا يمكن الا بمعرفته وعلمها بامره فهو واجب في طاعته وكل
ما نهى عن معصيته فقبيح او محرم واما القائلون بالوجوب على الله من الكثير
الشيعة القائلون بامامة علي رضي الله عنه اختلفوا في طريق معرفة الامام بعد اتفاقهم
على ان الامام منصوص من قبل الله او ممن كان منصوصا من قبل الله تعالى فقالت
الامامية الاثنا عشرية والكيسانية انه لا يكون الا بنص جلي وقالت الزيدية انه
قد يكون بنص جلي وقد يكون بنص خفي والفرق بين الوجوب من الله وبين الوجوب
على الله تعالى هو ان الوجوب في قولهم الوجوب من الله تعالى معنى انه مبدا للوجوب والا
الوجوب في قولهم الوجوب على الله تعالى ليس كذلك بل هو الواجب العقلي اي يستحق
تاركه الذم واما القائلون بوجوبه عقلا وسمعا فهو الجاحظ والكعبي وابو الحسين
البصري وهو لا انهم يجعلوا النصب للامام لطفا في الدين ثم يجعلوه واجبا
على الله تعالى بل جعلوا واجبا على الخلق لدفع ضرر دنيوي عن الخلق واما القائلون
بوجوبه سمعا فقط فهم اهل السنة والجماعة واما القائلون بعدم الوجوب فالاصم
ذهب الى انه لا يجب نصب الامام عند ظهور العدل والانصاف لانه لا حاجة اليه

في هذه

113

في هذه الحالة ويجب نصبه عند ظهور الظلم وبعضهم عكس الامر وقال عند ظهور
الظلم لا يجب نصب الامام لجواز ان يستنكر طاغية فيصير نصبه سببا لزيادة
الفتنة وعند الانصاف والعدل يجب نصبه لاظهار شعائر الشرائع واما بعض
الخوارج فهم لم يوجبوا نصب الامام في حال من الاحوال واحتج من قال ان نصب
الامام واجب عقلا لا شرعا بان الامة اجمعوا على انه لا يتولى اقامة الحدود
مثل قوله تعم فاجلدوهم والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واذا لم
يمكن اقامة الحدود الا بوجود الامام كان الامر باقامة الحدود امرا بنصب الامام
لان ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف واجبا وللقائل ان يمنع قولهم
ان ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف كان واجبا وانما يصدق
هذه المقدمة ان لو امتنع تكليف ما لا يطاق وهو غير ممتنع عندهم فلم يتم
هذا الدليل للاشاعرة واما من مذهب الغلاة والاسمعيلية فما لا دليل
على ابطاله واحتج الامامية على وجوب نصب الامام عقلا بانه لطف
واللطف واجب فالامامة واجبة اما بيان الصغرى فلانا نعلم بالضرورة
بعد الاستقراء ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحرضهم
على الواجبات فانهم حالهم في اداء الواجبات وترك القبائح اقرب منها لهم في
غير ذلك اذا لم يكن هذا الرئيس ولا معنى للطف الا ذلك واما بيان الكبرى
فلان اللطف كالتمكين للمكلف فيما كلفه واذا كان التمكين واجبا فكذلك
اللطف وانما قلنا ان اللطف كالتمكين لما ثبت في الشاهد من ان الجود ما
اذا دعا غيره الى طعامه وكان غرضه ان ياكل ذلك الغير طعامه ويعلم انه متى
استبشر في وجهه فانه ياكل طعامه ومتى عبس لم ياكل فانه يذم له
لاستبشاره والحال هذه يجري مجرى رد الباب عليه وزجره له عن اكل الطعام
والعلم به ضروري ثم اعلم ان الاكثرين اتفقوا على انه يجب وجود الصفات الستة
في الامام الاقوم مطلقا احدها ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه حتى يكون
قادرا على ايراد الادلة والاجوبة عن الشبهات وثانيها ان يكون ذا رأي وسياسة
بتدبير الحرب والصلح وثالثها ان يكون شجاعا ورابعها ان يكون عدلا لان الفاسق

ربما صرف الاموال
الى اغراض نفسه وخامسها

ان يكون ذكرا وسادسها ان يكون حرا وسابعها ان يكون بالغا وثامنها ان
يكون عاقلا واما اشتراط هذه الاربعة الاخيرة لان الاربعة الاولى شروط
ومتفرعة على هذه الاربعة فيكون هي شروطا اما الذكورة فلان الغالب
من حال النساء انه لا يوجد فيهن هذه الصفات التي ذكرناها واما الحرية
فلاستخفاف الناس للعبد واما العقل فلان تلك الاربعة التي ذكرناها
لا يحصل الا معه وهكذا القول في البلوغ وتاسعها ان يكون قرشيا ثم ان الناس
اختلفوا انه هل وجوب العصمة شرط في الامام ام ليس كذلك فقالت الاثنا عشرية
انه شرط وقال اهل السنة والمعتزلة والزيدية والخوارج ليس شرطا احتج
الاثنا عشرية على صحة مذهبهم بوجوه الاول ان علة الاحتياج للناس الى
الامام جواز الخطا عليهم ولو جاز الخطا على امام لافتقر الى امام آخر لتحقق
علة احتياجه الى الامام وح يلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان
فوجب ان لا يجوز عليه الخطا الثاني ان الامام يقتدى به فلو جاز الخطا عليه
لجاز الاقتدا به في ذلك الخطا وانه محال الثالث ان الامام ناقل للشرع وحافظ
له فلو جاز عليه الخطا لم يكن قوله مفيدا للعلم والرابع انه بتقدير اقدامه على
سفك الدما قتلا واستباحة الفروج وانواع المظالم اما ان يجب على الامة
منعه عنه وزجره او لا يجب والاول محال لان الامام لا يكون حينئذ نافذا فيه
حكم الغير والثاني ايضا محال لان الدليل دال على وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر واحتج الجمهور على ان وجوب العصمة ليس شرطا بان الدليل دال على صحة
امامة ابي بكر كما يجي واجمعت الامة على انه ما كان واجب العصمة الا على انه كان
معصوما ويلزم من هاتين المقدمتين ان الامام لا يشترط فيه وجوب العصمة
وايضا ان الامام يجب ان يكون افضل من امته عند الاكثرين لانه لو لم يكن كذلك
لكان احد الامرين وهو اما ان يكون مساويا لهم او انقص والثاني محال لامتناع
تقديم المفضول على الفاضل بنا على الحسن والقبح العقليين والاول محال ايضا
لكان الترجيح من غير مرجح ولانه لو كان مساويا لهم لرغبته او انقص منهم لتنفر
طبيعتهم عن قبول قوله واجاب من لم يشترط بانه لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل

فيما

فيما هو فاضل اما في غيره فلم لا يجوز مثلا ان يكون شخصان يكون احدهما افضل
في العلم والاخر اعرف باحوال الحرب والتدبير في الملك فانه يكون اولى من الاول مع
كونه مفضولا والاول فاضلا وايضا اذا كان الرعية لا يطيعون الفاضل ويطيعون
المفضول فان تقديم المفضول على الفاضل حسن مثلا اذا ما تعلم البلاغة
ويكون له ابن ويكون له في تلك البلاغة استاذ اخر افضل من ابن الامير والخلق يطيعون
ابن الامير ولا يطيعون ذلك الفاضل فانه لا يقبح من الامام ان يولي ابن الامير ولم يول
الاخر ثم اعلم انه اتفقت الامة على ان نصب الله ونص رسوله على شخص يعين ذلك الشخص
للاستيلاء بالامامة بسبب فعل الغير دونه اماما لكنهم اختلفوا في ان الامام
هل يمكن ان يصير اماما بسبب اخر فقالت الزيدية ان الفاطمي اذا كان عالما زاهدا وخرج
بالسيف ودعا الى نفسه بالامامة صار اماما وقال اهل السنة والمعتزلة ان
عقد البيعة سبب اخر لحصول الامامة في شخص والاثنا عشرية انكروا ذلك
واستدل عليه الجمهور بان ابا بكر امام كما يجي وليس سبب امامته الا عقد البيعة
فيكون عقد البيعة سببا غير النص لصيرورة شخص ما اماما واحتج الاثنا عشرية
على ان عقد البيعة لا يجوز ان يكون سببا لحصول الامامة بوجوه منها ان الامام نايب
الله ونايب رسوله ونايب الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير فالامامة لا يثبت
الا بنص الله ونص رسوله بالامامة لانه لا يثبت الا بالنص ومنها ان الامام اعلم
الخلق وافضلهم وازهدهم ولا اطلاع لاحد من الخلق على هذه الصفات والله
عالم بها فاذن لا يمكن نصب الامام الا بالنص ومنها ان اهل البيعة لم يتمكنوا
من نصب القاضي والمحتسب فان لا يتمكنوا من نصب الامام اولى ومنها ان
اثبات الامامة بالعقد والبيعة يفضي الى الفتنة فيكون محالا وانما قلنا انه
يفضي الى الفتنة لان لكل اهل بلد ان يقولوا ان الامام منا اولى فيفضي الى الهرج
والمرج واثارة الفتن ثم اعلم ان [illegible] اختلفوا في ان الامام بعد رسول الله صلعم
من هو فقال الجمهور من المسلمين انه ابو بكر وقالت الشيعة انه علي والدليل على انه
ابو بكر وجوه احدها ان الناس اجمعوا على ان الامام بعد رسول الله اما ابو بكر
واما العباس واما علي وليس العباس وعلي اماما فتعين ان يكون الامام ابا بكر

وانما قلنا انهما ليسا
اماما لانهما ما نازعا ابا بكر

في الامامة ذنبا كما هو في المنازعة اما ان يكون لعجزهما او مع القدرة والاول محال
اما كون علي عاجزا فلان عليا بعد رسول الله ما كان في غاية العجز بحيث لا يمكنه
طلب حق نفسه وابو بكر ما كان في القوة والسلطنة بحيث امكن له ان يغصب
من علي حقه والغضب يدل عليه ان عليا كان في غاية الشجاعة والشهامة وكانت
فاطمة مع علو منصبها زوجة له وكان الحسن والحسين ابنيه صلوات الله عليهم
وكان العباس مع علو مرتبته معه وكان الزبير مع غاية شجاعته مع علي فانه
روي انه سل السيف في خلافة [illegible] بخلاف ابي بكر وهكذا القول
في ترك العباس الخلافة ما كان لعجزه واما ابو بكر فمعلوم انه لم يكن معه عسكر
ولا شوكة ولا مال وهو كان ضعيفا جبانا عند الشيعة واذا كان كذلك
استحال ان يكون علي عاجزا عن دفع شيخ ضعيف فثبت ان تركه الخلافة لم يكن
لعجزه بل مع كونه في غاية القدرة على ان ياخذها واذا ثبت ترك العباس وعلي
المنازعة للخلافة مع القدرة لم يكن حقا لاحدهما لانها لو كانت حقا لاحدهما لكان
تركها معصية لهما واذا ثبت ذلك ثبت القول بامامة ابي بكر والخروج عن
جميع اقوال الامامية الثاني لو كان الامام عليا بسبب النص الجلي لما جاز للامة ان يكتموه
لكانت هذه الامة شر امة اخرجت للناس ولكن التالي باطل لقوله تعالى كنتم خير امة
الثالث انه عليه السلام استخلفه في مرض موته في الصلوة فيكون خليفة في الصلوة وعزله
غير معلوم واذا كان خليفة في الصلوة وجب ان يكون خليفة في سائر الاشياء لانه
لا قايل بالفرق والرابع قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فاوجب
الاقتداء بهما في الفتوى ومن جملة ما افتيا به كونهما امامين فالاقتداء بهما واجب في
هذا الفتوى وذلك يوجب القول بامامتهما والخامس انه افضل ومتى كان كذلك كان اماما
اما الاول فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فنقول ان هذا الاتقى يجب ان
يكون افضل الخلق لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ثم اجتمعت الامة على ان هذا
الاتقى اما ابو بكر واما علي ولا يمكن حمله على علي لانه تعالى قال وما لاحد عنده من نعمة
تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولم يمكن حمله على ذلك لان النبي عليه السلام رباه من اول عمره الى
اخر عمره وتلك النعمة يوجب المجازاة واما ابو بكر فانه كان لرسول الله فيه نعمة
لكن

لكن لم يكن تلك النعمة نعمة يمكن ان يجزى لان تلك النعمة انما كانت نعمة الارشاد
الى الدين واذا كان كذلك ثبت ان هذا الاتقى اما علي واما ابو بكر وثبت انه لا يمكن
ان يحمل على علي فتعين حمله على ابي بكر واذا ثبت انه افضل ثبت انه امام لما سلم
الامامية واحتجت الامامية على مذهبهم بوجوه الاول ان الامة
اتفقوا على ان الامام بعد رسول الله اما علي واما ابو بكر واما العباس والاجماع
ان يكون الامام احد الاخرين فتعين الاول وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون الامام
احد الاخرين لانه يجب ان يكون الامام لابد وان يكون واجب العصمة وثبت
بالاجماع ان ابا بكر والعباس ليسا بواجبي العصمة واذا ثبت ان الامام يجب
ان يكون واجب العصمة وانهما ليسا بواجبي العصمة والامامة منحصرة في هؤلاء
الثلثة ثبتت امامة علي عليه السلام الثاني قالوا انه صلعم نص على امامة علي نصا
جليا بالتواتر وهو يفيد اليقين عند وجود الشرايط الثلثة احدها ان
المخبر عنه يكون محسوسا وهذا الشرط حاصل والثاني ان المخبرين بلغوا في الكثرة
والتفرق في البلاد بحيث لا يمكن اجتماعهم على الكذب والثالث ان يكون حال
المخبرين في كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب في جميع الازمنة مثل ما في هذا
الزمان والدليل دل على حصول هذا الشرط في هذا الخبر وهو ان الشيعة
مع كثرتهم وامتناع اجتماعهم على الكذب يخبرون انه اخبرهم قوم شانهم
كذلك وهكذا الى زمان محمد الثالث ان عليا افضل الخلق بعد رسول الله
فوجب ان يكون اماما لامتناع تقديم المفضول على الفاضل واما انه افضلهم
فلقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ولا شك ان عليا المجاهد
مع الاعداء وابو بكر كذلك لا يقال ان المجاهدة قسمان احدهما ان يكون بالسيف
والاخر ان يكون باللسان فان ابا بكر وان لم يجاهد بالسيف فانه جاهد باللسان
حتى اسلم على يده سعد وسعيد وطلحة والزبير وكثير منهم لانا نقول ان عليا جاهد
بالسيف وباللسان وابا بكر لم يجاهد الا باللسان ومن جاهد بالوجهين يكون
افضل ممن جاهد بالوجه الواحد والرابع قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وجه الاستدلال انه امر بطاعة اولي الامر حيث ما وجب

اولي الامر وان الامر
الا بالطاعة اذ لو جاز ان

بامرنا بالمعصية مع انه امرنا بان نطيعه لكن انه امرنا بالمعصية واذا امتنع
ان يكون امرنا بالمعصية ثبت ان يكون الامام واجب العصمة وكل من قال بان
الامام واجب العصمة قال بانه علي بن ابي طالب عليه السلام والخامس قوله تعالى انما وليكم
الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وجه الاستدلال بهذه الآية انه دالة على امامة شخص معين ومتى كان كذلك وجب
امامة علي بن ابي طالب بيان الاول بان لفظ الولي اما المتصرف كقوله عليه السلام ايما
امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل واما الناصر والمحب كقوله تعالى و
المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا جائز ان يحمل على الثاني لان الولي
المذكور في الآية غير عام لكونه مذكورا مع لفظة انما واما الولاية بمعنى النصرة
فهي عامة في حق كل المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
واذا ثبت ان الولي في الآية ليس بمعنى الناصر والمحب تعين ان يكون بمعنى المتصرف
فتصير معنى الآية انما المتصرف فيكم ايها الامة فهو الله ورسوله والمؤمنون
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والمتصرف في كل الامة
هو الامام فثبت ان هذه الآية دالة على امامة شخص معين واذا ثبت ذلك فنقول
ذلك الشخص وجب ان يكون عليا لان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بقوله
تعالى والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون علي
بن ابي طالب عليه السلام والسادس قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه وجه الاستدلال
به ان المولى بمعنى الاولى ومتى كان كذلك ثبت المطلوب اما الاول فلانه عليه السلام قال الست
اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه فيكون المولى هنا محمولا
على الاولى فيكون معناه من كنت اولى به فعلي اولى به فوجب حمله على ثبوت الاولوية
في جميع الاشياء بدليل صحة الاستثناء ومعنى الاولوية ان نفاذ حكمه منهم اولى من نفاذ
حكمهم في انفسهم ولا معنى للامامة الا هذا السابع قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون
من موسى اما بيان صحة هذا الخبر والنقل فلان الامامية اجمعوا فيه على
القولين منهم من قال بانه دال على افضليته ومنهم من قال انه دال على امامته
وذلك يقتضي اجماعهم على قبولها اما الاستدلال به على امامته فهو مبني على
مقدمات

فوايد

117

مقدمات ثانيها ان هرون عليه السلام كان خليفة لموسى عليه السلام بعد موته لكونه خليفة
له حال حيوته فوجب ان يكون خليفة له بعد حيوته بتقدير ان يبقى واما قلنا
انه لما كان خليفة له حال حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد حيوته بتقدير ان يبقى
لانه لو لم يكن كذلك لكان هرون معزولا عن تلك الخلافة وهذا العزل يكون مشتملا
على الاهانة ونفرة الطباع عن منصب النبوة التي كانت حاصلة لهرون وثالثها ان
هرون لما توفي قبل موسى لم يصر خليفة له بعد وفاته ولكنه لما كان لو بقي بعد موسى
لكان خليفة له بعد وفاته فيكون لهرون هذه الحيثية في تلك الحالة وهذه صفة من
صفات هرون ومنزلة من منازله لم تكن منزلة متحققة حاصلة في الحال ورابعها ان
قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى يتناول جميع المنازل والذي يدل
عليه قوله الا انه لا نبي بعدي فاذا ثبت هذه المقدمات فنقول الخبر دال على ان جميع المنازل
الحاصلة لهرون من موسى كانت حاصلة لعلي من محمد وثبت ان من منازل هرون
من موسى انه لو عاش بعد موسى لكان خليفة له فوجب ان يكون من منازل علي من محمد
انه لو عاش بعد محمد لكان خليفة له لكنه عاش بعد محمد عليه السلم فوجب ان يكون خليفة
له فثبت كون هذا الخبر نصا في امامة علي بن ابي طالب عليه السلام اعلم ان لكل واحد
من الفريقين استدلالات ومناقضات ولم يذكرها ولم يرجح بعضها
على بعض لئلا يوهم العصبية فمتى كان الامر كذلك واما ما ذكره المصنف طاب
ثراه في نقل مذاهب القوم فلما لم يكن فيه زيادة بحث عوّده بالفاظه ولم نشرع
في شرحه لحصول الفائدة فيه ولظهوره قوله [illegible] واما الغلاة فبعضهم
قالوا ان الله تعالى يظهر في بعض الاوقات في صورة انسان فيعرفونه نبيا او اماما ويدعو
الناس الى الدين القويم والصراط المستقيم ولولا ذلك لضل الخلق وبعضهم
قالوا بالحلول او بالاتحاد كما يقول به بعض الصوفية ومن القائلين بالالهية على
السبائية اصحاب عبد الله بن سبا ومنهم النصيرية ومنهم الاسحاقية ومنهم
فرق اخرى وليس في تفصيل مذاهبهم زيادة فائدة واما الاسمعيلية فيسمونهم
بالباطنية وربما يلقبون بالملاحدة وانما سموا بالاسمعيلية لانتسابهم
الى اسمعيل بن جعفر الصادق والباطنية لقولهم ان لكل ظاهر باطنا ويكون ذلك

فوايد

الباطن مقصودا وذلك الظاهر مظهرا له ولا يكون

لظاهر الا باطن له الا ما هو مثل السراب ولا باطن لا ظاهر له الا خيال الا اصل
له ولقبوا بالملاحدة لعدولهم من ظواهر الشريعة الى بواطنها في بعض الاحوال
ومن مذهبهم ان الله ابدع بتوسط امر يعبر عنه بكلمة كن وعن هذا عالمين عالم
الباطن وهو عالم الامر وعالم الغيب ويشتمل على العقول والنفوس والارواح
والحقايق كلها واقربها منه الى الله هو العقل الاول ثم ما يليه على الترتيب
وعالم الظاهر وهو عالم الخلق وعالم الشهادة ويشتمل على الاجرام العلوية
والسفلية والاجسام الفلكية والعنصرية واعظمها العرش ثم الكرسي
ثم ساير الاجسام على الترتيب والعالمان متنزلان من الكمال الى النقصان ثم يعودان
من النقصان الى الكمال حتى ينتهيا الى المبدا وهو الحي المعبر عنه بكن وينتظم
بذلك سلسلة الوجود الذي ابتداؤه من الله وعوده اليه ثم يقولون ان الامام هو
مظهر الامر ومحل ظهور العقل الذي يقال له العقل الاول وعقل الكل والنبي
مظهر النفس التي يقال لها نفس الكل والامام هو الحاكم في عالم الباطن ولا
يصير غيره عالما بالله الا بتعليمه اياه ولذلك يسمونهم بالتعليمية والنبي
هو الحاكم في عالم الظاهر ولا تتم الشريعة التي يحتاج الناس اليها الا به ولشريعته
تنزيل وتاويل ظاهره التنزيل وباطنه التاويل والزمان لا يخلو اما عن
نبي واما عن شريعته وايضا لا يخلو من امام او دعوته وهي قد يكون خفية
مع ظهوره الا انها تكون ظاهرة مع خفائه البتة لئلا يكون للناس على الله حجة وكما
يعرف النبي بالمعجز القولي او الفعلي كذلك الامام يعرف بدعوته الى الله وبدعواه
المعرفة بالله لا تحصل الا به والائمة ذرية بعضها من بعض فلا يكون الامام الا وهو
ابن امام ويجوز ان يكون للامام ابنا بعد ابائه ولا يخلو زمان من امام اما
ظاهر واما مستور وكذا لا يخلو من نبي او حاكم لئلا لم يزل العالم هكذا والى الابد
وطريقتهم التاليف من اقوال الحكماء واقوال اهل الشرايع فيما يمكن التوفيق بينهما
واما في تعيين ائمة الاسلام قالوا الامام في عهد رسول الله كان عليا وبعده كان
ابنه الحسن اماما مستودعا وابنه الحسين اماما مستقرا ولذلك لم يعقب
الامامة في ذرية الحسن ثم نزلت الامامة في ذرية الحسين فانها انتقلت بعده الى علي ابنه
ثم الى

ثم الى محمد ابنه ثم الى جعفر ابنه ثم الى اسمعيل ابنه وهو السابع وقالوا بان الائمة
في عهد ابن اسمعيل محمد صاروا مستورين ولذلك سموهم ايضا بالسبعية لتوقفهم
على السبعة الظاهرة ودخل في عهد محمد زمان استتار الائمة وظهور دعاتهم
ثم ظهر المهدي ببلاد المغرب وادعى انه من اولاد محمد بن اسمعيل وانتقل اولاده
ابن بعد ابن الى المستنصر واختلفوا بعده فقال بعضهم بامامة نزار ابنه وبعضهم
بامامة المستعلي ابنه الاخر وبعد نزار استتروا عن الناس وانتقلت امامة
المستعلين الى ان انقطع في العاضد وكان الحسن بن علي بن محمد الصباح المستولي
الى قلعة الموت من دعاة النزاريين ثم الدعوة بعده ان الحسن الملقب بعلى ذكره
السلام كان اماما ظاهرا من اولاد نزار وانتقل اولاده الى ان انقرضوا في زماننا
هذا واما الامامية فقالوا ان نصب الامام لطف وهو واجب على الله ويجب
ان يكون الامام معصوما لئلا ينقض الحق ويؤكد ذلك قوله لا ينال عهدي
الظالمين واتفقوا على امامة علي بعد النبي اذا لم يكن غيره معصوما ثم
الامامة بعده الى ابنه الحسن المجتبى ثم الى اخيه الحسين الشهيد بكربلا
ثم الى ابنه زين العابدين ثم الى ابنه محمد الباقر ثم الى ابنه جعفر الصادق
ثم الى ابنه موسى الكاظم ثم الى ابنه علي الرضا ثم الى ابنه محمد التقي ثم الى ابنه علي
النقي ثم الى ابنه حسن الزكي العسكري ثم الى ابنه محمد المهدي المنتظر حجة
وقالوا انه باق وسيظهر ويملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما
وهو الثاني عشر من ائمتهم ولاجل ذلك لقبوهم بالاثني عشرية وهم في اكثر
اصول مذهبهم موافقون للمعتزلة ولهم في الفروع فقه منسوب الى اهل
البيت وكان لهم في سياقة الامامة اختلافات كثيرة لا حاجة لنا بايرادها
وجمهورهم الباقون الى هذا الزمان على هذا المذهب الذي ذكرناه واما
الكيسانية فقالوا بامامة علي وبعده بالحسن ثم بالحسين ثم محمد بن الحنفية
وقالوا انه الامام المنتظر اعني المهدي الذي يملأ الدنيا عدلا وهو الان
مستتر في جبل رضوى بقرب المدينة وبعضهم قدحوا على الحسن والحسين
وبعضهم ساقوا الامامة الى ابنه هاشم ثم الى غيره ولهم فرق مختلفة

وقد انقرضت الكيسانية
ولم يبق منهم احد

واما الزيدية فقالوا بامامة علي و الحسن و الحسين و اثبتوها بالنص الجلي
و اثبتوا باقي ائمتهم بعدهم بالنص الخفي و ذلك بان شرايط الامامة عندهم
كون الامام عالما بشريعة الاسلام ليهدي الناس اليها و لا يضلهم و
زاهدا لكيلا يطمع في اموال المسلمين و شجاعا لئلا يجبن في الجهاد مع
المخالفين فيظفروا على اهل الحق و كونه من ولد فاطمة اعني من اولاد الحسن
والحسين بقوله عليه السلام الائمة من ولد فاطمة و كونه داعيا الى الله و الى الحق
ظاهرا او شاهرا سيفه في نصرة دينه قالوا و قد نص النبي و الائمة بعده ان
كل من يستجمع هذه الشرايط الخمسة فهو امام مفترض الطاعة و ذلك هو النص
الخفي و لم يوجد في الحسن و الحسين الدعوة بالسيف لقوله عليه السلام ابناي امامان
قاما او قعدا و يجوز ان يخلو الزمان من الامام و قيام امامين في بقعتين
متباعدتين اذا استجمعا هذه الشرايط و لذلك لم يقولوا بامامة زين العابدين
لانه لم يشهر سيفه في الدعوة الى الله و قالوا بامامة ابنه زيد لاجتماع الشرايط
فيه و اليه نسبوا اذا خرج اصحاب الشيعة بقولهم بامامته و لقب باقي الشيعة
بالرافضة اذ رفضوا زيدا و الزيدية فرق كثيرة منهم الصالحية
وهم لا ينكرون خلافة الخلفاء الذين كانوا قبل علي لرضا علي بخلافتهم و منهم
الجارودية و منهم السليمانية و قيل لهم فرق غيرها و اكثرهم في الفروع يعملون
لابي حنيفة الا في مسائل قليلة خالف ائمتهم فيها و اما القايلون بوجوب
نصب الامام على الخلق عقلا قالوا الضرر يعلم بالامامة منع من الظلم على الضعفاء
ودفع الضرر المظنون واجب عقلا و ذلك انما يندفع بنصب امام يقوم باحكام الشرع
و هم موافقون لاهل السنة في تعيين الائمة اما اهل السنة فيقولون بوجوب
نصب الامام على من يقدر على ذلك لاجماع السلف عليه و ذهبوا الى ان الامام
يعرف اما بنص من يجب قبول قوله كنبي او امام او باجماع المسلمين عليه و كان
الامام بعد رسول الله بالاجماع ابا بكر الصديق ثم عمر الفاروق بنص ابي بكر عليه
ثم عثمان ذي النورين بنص عمر على جماعة اجمعوا على امامته ثم علي المرتضى عليه
باجماع المعتبرين من الصحابة و هؤلاء هم الخلفاء الراشدون ثم ذهبت الخلافة

سن

119

بين الحسن و معويه و صالح الحسن و معويه و صالحه الحسن فاستقرت الخلافة
عليه ثم على من بعده من بني امية و بني مروان حتى انتقلت الخلافة الى بني
العباس و اجمع اكثر اهل الحل و العقد عليهم و انساقت الخلافة فيهم الى
عهدنا الذي جرى ما جرى و اما الذين لا يقولون بوجوب نصب الامام
فقالوا نقع في نصب الائمة فتن و قتل بعض الناس بعضا كما جرى في ايام
علي عليه و معوية و من بعدهما في الكتب للاوقات و الاحتراز عما يوقع
في الفتنة و المحاربة اولى بالاتفاق و الشريعة كافية لمن اراد ان يكون
على الحق و يتقرب الى الله تعالى بطاعته فهذه هي مذاهب الناس في الامامة

مباحث الوعد والوعيد

قوله رحمه الله الباب ـــــ الخ في الوعد والوعيد وما يتعلق بهما
اعلم ان القايلين بالحسن و القبح و الوجوب العقلي اوجبوا الوعد بالثواب للمكلفين
لكونه لطفا و قالوا بحسن الوعيد لكونه اصلح او بوجوبه لكونه لطفا ايضا ثم اوجبوا
الوفاء بالوعد و اختلفوا في الوفاء بالوعيد فقالت المعتزلة ليس ذلك
بواجب لانه حق الله تعالى و قالت الوعيدية بوجوبه لئلا يصير الوعيد كذبا
و اما الذين لا يقولون بالحسن و القبح و الوجوب عقلا قالوا ان الثواب و
العقاب يتعلقان بمشية الله تعالى فقط و لا يحسن و لا يقبح منه شيء و لا يجب
عليه شيء اصلا و الحكماء يقولون تعلقهما في العقل العملي دون النظري قالوا
يكون السعادة و الشقاوة لازمتين للافعال الملائمة و غير الملائمة
كما الصحة لاعتدال المزاج و المرض لانحرافه و اعلم ان نقل الاقوال مبنية
على كون الانسان مجبورا كما يعرفونه فالاهم في هذا الباب النظر في كونه هو
مبني على شيء مسائل اعلم ان الوعد هو الاخبار عن ايصال النفع الى الغير
او ازالة ضرر عنه في المستقبل و الوعيد هو اخبار المخبر عن ايصال ضرر
محضا او عن تفويته منفعة في المستقبل عن الغير ثم ان القايلين بالحسن و القبح
و الوجوب العقلي قالوا بوجوب الثواب للمكلفين لانه لطف و اللطف واجب على
ما مر و قالوا ايضا بحسن الوعيد لكونه اصلح و الاصلح واجب على ما مر او
بوجوبه لكونه لطفا لانه يقرب الى الطاعة و يبعد عن المعصية و اللطف

واجب ثم انهم اتفقوا
على ان الوفاء بالوعد واجب

ولا النعم كذ... وهو محال بناء على الحسن والقبح العقليين ولقوله تعالى في اية الوعد
في سورة النساء والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من
تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله وعد الله حقا
انما ذكره للتاكيد ولم يقل مثله في شي من القران وعد الله حقا واختلفوا في الوفا بالوعيد
فقالت المتفضلة ليس ذلك واجبا لانه حق الله تعالى وقالت الوعيدية انه واجب
ولا يجاوز الكذب وهو محال بنا على القبح العقلي واما غير القايلين بالحسن والقبح
والوجوب العقلي وهم الذين لا يقولون بوجوب الوفا بالوعد والوعيد فقالوا
ان الثواب والعقاب يتعلقان بمشية الله تعالى فقط ولا يتعلق بالوعد والوعيد
وليسا لاجل الاستحقاق وعلى الاستحقاق فانه ليس يجب عليه شي ولا يحسن منه
شي ولا يقبح فانه لا يسال عما يفعل وهم يسالون وهم اهل السنة واما الحكما القايلون
يقولون الحسن والقبح والوجوب بالعقل العملي دون العقلي النظري فقالوا ان اللذة
ادراك الملايم من حيث هو ملايم فان اللذيذ ان لم يدرك لم يكن لذيذا كالحلاوة
في الفم الخدر وان ادرك ولا يكون ملايما لا يكون لذيذا كفوق الانصال وان
ادرك الملايم لا من حيث هو ملايم لا يكون لذيذا كالغذا المشتهى عند الشبعان
والالم هو ادراك المنافي من حيث هو منافي واذا عرفت هذا فالحكما يقولون
بان السعادة انما تحصل باللذة اي بادراك الافعال الملايمة كالصحو والاعتدال
المزاج والشقاوة انما تحصل بالالم اي بادراك الاشيا المنافية كالمرض واختلاف
المزاج وتحقيق الكلام في هذه الابحاث لا يحتمله الاقوال مبنية على ان الانسان بعد
موته هل هو يحس بلذة كذا شيا او لا يمكن ان يصيبه بعد ذلك شيا واذا كان كذلك
كان الاسم في هذا الباب التطويل في هذا المطلوب وذلك مبني على ما سنذكره بقوله رحمه الله
المسئلة الاولى في اعادة المعدوم وهي جايزة عند مشايخ المعتزلة لان الذات
باقية عندهم حال تعاقب الوجود والعدم عليها وكذلك عند بعض اهل السنة فانهم
قالوا المكلف هو الاجزاء الاصلية وهي ممتنعة ومحال عند غيرهم لاستحالة تخلل العدم بين
شي واحد بعينه فاذن لا يكون المعاد عين المبتدا بل ان يكون مثله وقال
سيد الدين محمود الحمصي ان ذلك يتضح بالتذكر فان الحاصل في الذكر بعد النسيان

مر

٣٠

هو ما ادركه اولا بعينه وهو عوده وليس ذلك يصح لان التعدد ينافي
الوحدة وتماثل المعاد والمبتدا مع اتحادهما من حيث ذاته لا ينافي اتحادهما
اعلم ان العقلا اختلفوا في ان اعادة المعدوم هل هي جايزة ام لا فذهب بعضهم
الى امتناعها وهو قول الحكما وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي وذهب بعضهم
الى جواز اعادتها وهو قول اكثر المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة اما المعتزلة
فقد اتفقوا على ان اعادة المعدوم ممكنة لانهم زعموا ان المعدوم على مذهبهم
وهو ان المعدوم عندهم شي ثابت يتعاقب عليه الوجود والعدم واما الاشاعرة
فقد اتفقوا على ان اعادته جايزة وليست صحة اعادته موقوفة على بقا الذات
في العدم وللمعتزلة اختلاف اخر وهو انهم اتفقوا على جواز اعادة الجواهر
واما في الاعراض فقد اختلفوا فقال بعضهم ان كان الاعراض مما لا يبقى فقد
امتنع اعادته وان كان مما يبقى فقد جاز اعادته واستدل من جوز اعادته
بانه لو امتنع اعادته فذلك الامتناع اما ان يكون لذاته او لشي من لوازمه واذا
كان عارضا لازما فان كان الاولين وجب ان لا يوجد اصلا وان كان الثالث كان
ممكن العود ونحن نقول انه كان ممكن الوجود في الزمان الاول فلو كان ممتنع الوجود
في الزمان الثاني لانقلب الشي من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال الوقت
ولهذا ابطلنا قول من منع الملازمة القايل بوجهين اما الجواب عن الاول ان ذلك
الامتناع ان كان لذاته او لامر من لوازمه وجب ان لا يوجد اصلا لان المفروض
امتناع وجوده لما هو في الا بتلغم من كونه الامتناع لذاته او للازم لوازمه
ان لا يوجد اصلا بل الذي يلزم منه انه لا يوجد بالوجود الثاني الا بالوجود
الاول المطلق وعن الثاني انه كان ممكن الوجود في الزمان الاول بالوجود الاول
وممتنع الوجود في الزمان الثاني بالوجود الثاني ولا يلزم من انقلاب الممكن لذاته
الى الممتنع لذاته وانما يلزم ان لو كان كلاهما باعتبار واحد واحتج المصنف على
تزامه على امتناع اعادته باستحالة ان يتخلل العدم بين شي واحد بعينه وبيانه
انه كان موجودا في الزمان الاول ثم انه عدم في الزمان الثاني ثم اوجد في الزمان
الثالث فيكون العدم متخللا بين وجوده في الزمان الاول وبين وجوده في الزمان

الثالث فاذن المحال ان
يكون الوجود الثاني عين الوجود

الاول وجه لم يكن المعاد بعين المبتدا بل لكان مثله لا بد فهو مثله واستدل اصحاب الدين
المجوزون بنقض قول من قال لا يجوز اعادته بانه لو كان فان الحاصل في الاكوان
بعد النسيان هو ما كان حاصلا بعينه في الزمان الاول وهو عوده فيكون
العود جائزا اجاب المصنف عنه بان هذا الاستدلال والنقض غير متوجه لان
الدليل الذي ذكرناه على امتناع اعادته دل على امتناع اعادة المعدوم بعينه
وغاية ما في الباب انه يقال ان الحاصل منهما في الزمان الثاني مثل الاول لكن
لا يلزم من تماثل الشيئين كونهما متحدين واحتج الامام على امتناع اعادة
المعدوم ناقلا عن القائل بهذا القول بوجوه الاول انه لو صح اعادته لكان
مختصا بامكان العود واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان اللازم فلان الامكان صفة وجودية وانه محال ان يتصف
المعدوم بالامتناع اتصاف المعدوم بصفة وجودية والثاني انه لو امكن
اعادته لامكن اعادة الوقت الذي هو فيه ابتدا فيمكن ان يعاد ذلك المعدوم مع ذلك
الوقت فيلزم ان يكون مبتدا من حيث انه معاد والثالث انه لو امكن عوده لامكن
عوده مع ايجاد مثله والتالي محال فيكون المقدم محالا اما قلنا ان التالي محال لانه
لو لم يكن محالا لانعدم الامتياز بين الشيئين وهو ظاهر الاستحالة وفي هذه الادلة
التي ذكرها الامام نظر اما في الاول فلانا لا نسلم كون الامكان صفة وجودية بل انه
اعتبار عقلي في الذهن عند نسبة الماهية الممكنة الى وجودها الخارجي اما في الثاني
فلانا لا نسلم صدق الملازمة القائلة بانه لو امكن عوده لامكن عود الوقت الذي فيه
ابتدا وانما يلزم ذلك ان لو امكن اعادة كل معدوم ونحن ما ادعينا ذلك ولئن سلمنا
ذلك لكن لا نسلم انه لو امكن اعادته لامكن اعادة الوقت الذي فيه ابتدا مفردا او لو
امكن اعادة الوقت الذي هو فيه ابتدا منفردا لامكن اعادتهما معا ولئن سلمنا
ذلك لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون حينئذ من حيث انه معاد وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
ذلك الوقت معا واما في الثالث فلانا لا نسلم الملازمة القائلة بانه لو امكن عوده
لامكن عوده مع ايجاد مثله وانما امكن ان لو امكن وجود مثله وهو ممنوع قوله
المسألة الثانية في اقوال الناس في حقيقة الانسان انها ماذا هي اختلفوا

في حقيقته

١٢١

في حقيقة الانسان وانها ماذا هي اختلفوا في حقيقة الانسان فبعضهم قالوا
ان الانسان هو الهيكل المحسوس وبعضهم قالوا هو اجزاء اصلية داخلة في تركيب
الانسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول وقال النظام هو جسم لطيف في
داخل الانسان سار في اعضائه واذا قطع منه عضو تقلص ما فيه الى باقي
ذلك الجسم واذا قطع بحيث انقطع ذلك الجسم مات الانسان وقال ابن الراوندي
هو جزء لا يتجزى في القلب وبعضهم قالوا هو الاخلاط الاربعة وبعضهم قالوا
هو الدم وبعضهم قالوا هو الروح وهو جوهر مركب من بخارية الاخلاط — هو
ولطيفها مسكنه الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد ومنها
ينفذ في العروق والاعصاب الى سائر الاعضاء وجميع ذلك جواهر جسمانية
وبعضهم قالوا هو المزاج المعتدل للانسان وبعضهم قالوا هو تخاطيط
الاعضاء وتشكل الانسان الذي لا يتغير من اول عمره الى اخره وبعضهم قالوا
هو العرض المسمى بالحياة وجميع ذلك اعراض والحكماء وجمع من المحققين من غيرهم
قالوا انه جوهر غير جسماني لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فهذه هي
المذاهب وبعضها ظاهر الفساد اعلم ان العقلاء اختلفوا في حقيقة الانسان
وهي على اختلاف الاقوال فيها لا تخلو من ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما
ولا جسمانيا والاول لا يخلو من ان يكون هذا الهيكل المحسوس او شيئا داخلا
فيه والاول اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين وهو ضعيف بوجهين احدهما — ضعيف
ان هذا الهيكل يتغير ويتبدل وحقيقة الانسان لا تتغير ولا تتبدل وما
يتغير ويتبدل غير ما لا يتغير ولا يتبدل فحقيقة الانسان غير هذا الهيكل
المحسوس وانما قلنا ان حقيقة الانسان لا تتغير ولا تتبدل لان كل واحد يعلم
بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وثانيهما
ان الانسان قد يكون غافلا عن هذا الهيكل المحسوس ولا يكون غافلا عن حقيقته والمعلوم
غير ما ليس بمعلوم وان كان الانسان جسما داخلا في هذا الهيكل المحسوس فالقول
فيه على وجوه احدها انه هو الاجزاء الاصلية الداخلة في تركيب الانسان وبيانه
ان اجزاء هذا البدن على قسمين احدهما اصلية باقية من اول العمر الى اخره من غير
ان يتطرق اليها فنا
من البقية ان من الانحلال

والزيادات في النقصانات وثانيها أجزاء عرضية تزيد وتنقص فالإنسان
هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول عمره إلى آخره وهذا القول اختيار المحققين
من المتكلمين وثالثها هو قول النظام أنه جسم لطيف في داخل الإنسان سار في
أعضائه إذا قطع منه عضو تقلص ما فيه إلى باقي أعضاء ذلك الجسم وإذا قطع بحيث لم يمكن
له أن يتقلص إلى عضو آخر مات الإنسان وثالثها هو قول ابن الراوندي أنه جزء
لا يتجزى في القلب ورابعها أنه مجموع الأخلاط الأربعة بشرط أن يكون لكل
واحد منها مقدار معين واحتجوا عليه بأنه كلما كان نسبة الأخلاط الأربعة
باقية على كمياتها المخصوصة وكيفياتها المخصوصة كان الإنسان الحي باقيا وكلما
لم يبق تلك الكميات وتلك الكيفيات فسد الإنسان ومات وهذا ليس بيقيني وهذا الدوران
لا يفيد اليقين وخامسها أنه الدم لكونه أشرف أخلاط البدن وسادسها
أنه الروح وهو جوهر مركب من بخارية الأخلاط أعني الأرواح المتكونة من
من لطائف الأخلاط التي في الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد ثم منها
تنفذ إلى الأعصاب والعروق فيصل إلى سائر الأعضاء وهو قابل للحس والحركة والحفظ
والذكر والفكر والقول بجميع ما ذكرنا قول بأن الإنسان جوهر وهذه أقوال كثيرة
لم يذكرها المصنف والثاني وهو أن يكون الإنسان جسمانيا فقد قال أحدها
المزاج المعتدل للإنسان في نوع وهذه الاعتدال هو مزاج البدن وبعض الأطباء
واستدلوا على ذلك بالدوران وهو أنه كلما حصل الاعتدال للمزاج حصل الإنسان
وكلما لم يحصل الاعتدال للمزاج بطل الإنسان وهو ضعيف لما عرفت وثانيها أنه
عبارة عن تخاطيط الأعضاء وتشكلها التي لا يتغير من أول عمره إلى آخره وثالثها
أنه هو العرض المسمى بالحياة وجميع ما ذكرناها هنا أمر آخر والثالث وهو أن لا يكون
الإنسان جسما ولا جسمانيا اختيار جمهور الحكماء ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد السلمي
وبعض الإمامية ومن المتأخرين مذهب الغزالي وأبي القاسم الراغب والإمام فخر الدين
الرازي في بعض كتبه واستدلوا على صحة مذهبهم بوجوه أحدها أن الإنسان عالم بأنه
وما غفل عن هذا الهيكل المحسوس وعن كل واحد من أعضائه وعن مزاجه وعوارضه والعلم
مغاير لما ليس بمعلوم فثبت مغايرته للأعضاء وعوارضها الثاني أن الإنسان يتعقل
البسيط

١٣٣

البسيط ضرورة لأن معقولاته إما بسائط أو مركبات وأيا ما كان يلزم أن يكون
معقولاته بسائط وذلك في الأول ظاهر وأما الثاني فلأنه يلزم أن يكون عاقلا
للبسائط لكون المركب مركبا من البسائط واستلزم تعقل المركب تصور بسائطه
وإذا ثبت أنه تعقل البسيط فمعقوله يلزم أن يكون ذلك العاقل الذي هو
محله غير مركب وإلا لزم انقسام البسيط لأن الحال في أحد جزئيه غير الحال
في الجزء الآخر وكل جسم وجسماني مركب فالعاقل غير جسم وجسماني لا يقال
إن قولكم الحال في المنقسم منقسم منقوض بالنقطة فإن النقطة حالة في الخط
الذي هو منقسم وليست منقسمة وكذلك الوحدة حالة في الواحد المنقسم
مع أنها ليست منقسمة وكذلك الإضافة لأنا نقول الحال في المنقسم على سبيل
السريان منقسم ولم يرد النقض بالنقطة لكونها غير سارية في الخط ولا بالوحدة
والإضافة لكونهما عرضيين وليس حلول البسيط في العاقل كذلك لأن التعقل
يستدعي حصول صورة المعقولة في العاقل على سبيل النفوذ والثالث أن العاقل
أن العاقل منا عرف الإنسان يعقل المعقولات الكلية مجردة عن المادة فالقوة العاقلة
لها كذلك ولو لا ذلك لكان لها وضع ومقدار مخصوص فالحال فيها يجب أن يكون كذلك ولو
كان كذلك لم يكن تلك المعقولات كلية والمقدر خلافه والرابع أن القوة العاقلة
ليست بجسم ولا جسماني وإلا لزم أحد الأمرين وهو إما أن يكون دائمة التعقل
التعقل لمحلها أو دائمة اللاتعقل والقسمان باطلان أما بيان لزوم أحد الأمرين
لأن صورة ذلك الجسم أو الجسماني لمحلها أن يكون كافية في تعقلها إياه أو
لم يكن كافية فإن كان الأول لزم الأول وإن كان الثاني يتوقف تعقلها إياه على
حصول صورة أخرى لكن حصول صورة أخرى ممتنع لامتناع اجتماع صورتين
في مادة واحدة وإذا بطل هذان القسمان تعين أن يكون القوة العاقلة لا
~~دائمة التعقل أو دائمة~~ اللاتعقل لكن الجزء في بعض الأوقات لا تعقله وفي
البعض الآخر تعقله والخامس أن القوة العاقلة تدرك السواد والبياض معا فيكون
مجردة وإلا لزم اجتماع الضدين في جسم واحد وأنه محال قوله رحمه الله عليه
المسألة الثالثة في المعاد اختلف الناس فيه فالدهرية أنكروه وقالوا الإنسان
منعدم بجملته ولا يكون
له عودا إلى الوجود والقائلون

فإنه

بان المعدوم شيء قالوا بانه ينعدم بموته ثم يعود الى الوجود ويثاب او يعاقب
اما انعدامه فلقوله تعالى كل من عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه واما عوده
فلوجوب كونه مثابا او معاقبا في الآخرة والنفاة الذين يقولون بكونه جسما
قالوا فناؤه وهلاكه عبارة عن تلاشي اجزائه واضمحلال اعضائه كالتركيب
وغيره واعادته جميع اجزائه واحوالات الاعراض فيه مثل ما كان قبل موته وهي عند
اكثرهم يستحيل ان يكون عرضا لان المعدوم لا يعاد اعلم ان هذا البحث مبني على
كيفية خراب البدن والعالم وعلى انه كيف يحصل معادا بعد خراب البدن وهذا
هو المراد من قولنا انه تعالى يعيده اليه حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب اما
المطلوب الاول فلا شك ان هذا الجسد يموت فمن قال الانسان هو هذا الجسد
قال بانه يموت ومن قال الانسان شيء آخر سوى هذا الهيكل اعني النفس قال
بان الانسان لا يموت وهو مذهب الحكماء قالوا ان هذا الهيكل ما دام يكون
مستعدا لتصرف النفس فيه كانت النفس متعلقة به مدبرة له ومتصرفة فيه
واذا بطل ذلك الاستعداد والصلاحية انقطع تدبير النفس وتصرفها
فيه وهو الموت وسيجيء القول فيه واما المطلوب الثاني وهو القول في المعاد فاعلم
ان الاقوال الممكنة فيه خمسة وذلك لان المعاد اما ان يكون جسمانيا فقط او روحانيا
فقط او كليهما او لا واحد منهما او التوقف فيه فالاول قول اكثر المتكلمين والثاني
قول اكثر الحكماء الالهيين والثالث قول اكثر المسلمين واكثر النصارى والرابع
قول الدهرية فانهم قالوا ان الانسان ينعدم بموته ولا يكون له عود الى الوجود والخامس
قول جالينوس فانه قال لم يظهر لي ان النفس هي المزاج فتعدم او تكون شيئا
غير المزاج وعند الموت يصير فانيا معدوما فلم يمكن اعادته لان اعادة
المعدوم ممتنعة وتقدير ان يكون الانسان جوهرا مجردا باقيا بعد خراب
البدن كان المعاد ممكنا وحاله يتبين عليه ان الانسان ماهو فلم يجزم بشيء
من امكان الاعادة وامتناعها ثم ان القائلين بالمعاد الجسماني افترقوا فرقتين
فرقة قايلون بان المعدوم شيء وفرقة غير قايلين به اما الاولى فقالوا بانعدامه
وعوده الى الوجود اما انعدامه فلقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل
من عليها

١٣٣

من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام واما عوده فلوجوب ان
يثاب ان كان مستحقا للثواب بعد زمان قبله او كان مستحقا للعقاب كما ذكرنا
واما الفرقة الغير القايلة بان المعدوم شيء وهم النفاة فقالوا الاشياء تفنى وتهلك
لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان لكن الهلاك والفناء عبارة
عن تلاشي اجزائه واضمحلال الاعراض كالتركيب وغيره لا عن انعدامه بالكلية
لان اعادة المعدوم عندهم غير جايزة واعادته جميع اجزائه وحدات الاعراض
فيه مثل ما كانت قبل موته اعلم ان المعاد الجسماني يدل عليه اثبات جوازه عقلا
واثبات الوقوع السمعي اما الاول فانه مبني على ثلث مقدمات الاولى ان
اعادة المعدوم جائزة والثانية ان الاجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها
كما كانت ونحن قد ذكرنا هذه المقدمة في الفصل السابق الثالثة انه تعالى
قادر على جميع الممكنات الثالثة انه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية
وهاتان المقدمتان قد تقدمتا واذا كان كذلك فاجزاء البدن وان صارت
ترابا وهواء وماء ونارا واختلطت باجزاء بدن آخر كان الله تعالى عالما بها
وان كان احدها في قعر البحر والآخر على راس الجبل الفلاني واذا ثبتت
هذه المقدمات الثلث ظهر ان المعاد الجسماني ممكن عقلا لانه لما كان في نفسه
ممكن الوجود وكان الله تعالى قادرا عليه لكونه من الممكنات كان جايز العود
واما الثاني فلانه لما كان جايز الوقوع والانبياء اخبروا عن وقوعه يحصل للعقل
الجزم بوقوعه لان الصادق اذا اخبر عن امر ممكن الوقوع وجب القطع به
وذكر منكرو المعاد الجسماني على ابطاله شبها منها انه اذا اكل انسان واكله
انسان آخر فصارت اجزاء المقتول اجزاء بدن الآكل فيوم القيامة ان
يرد تلك الى بدن الآكل ويعدم المقتول والآكل او لا الى بدن واحد منهما او الى
بدن احدهما دون الآخر والاول محال والا لكان الجزء الواحد في حالة واحدة
في مكانين والثاني محال لان الذي انما يعاد ان لو اعيد جميع اجزائه والثالث
ايضا محال لاستلزامه الترجيح من غير مرجح ومنها انه تعالى لو اعاد الانسان
فاما ان يجعله من الاجزاء التي كانت موجودة وقت الكون او من جملة الاجزاء

التي كانت اجزاؤه في جميع مدة الحيوة والقسمان باطلان فالقول باعادته باطل

اعضاد

اما الاول فلانه يقتضي ان يعاد الاعمى والاعور والاعوج والمجذوم على
هذه الصورة واما الثاني فلان الانسان اذا كان في تقدم اسلامه محسنا
ثم كفر وصار مخبطا او بالعكس فلو حشر مع جملة الاجزاء التي كانت اجزاء له
في جميع حياته لزم ان يحشر محسنا مسيئا وانه محال والجواب ان الانبياء
عبارة من اجزائه الاصلية التي تبقى من اول عمره الى اخره ولا تزيد ولا تنقص
واذا عرفت ذلك فنقول عن الشبهة الاولى انه يعود الى المقتول حال كل اجزائه
الاصلية التي تعلق بها التكليف فذا صوا المطيع وباقي اجزائه لا يعلم حالها
وهذا هو الجواب عن الشبهة الثانية قوله الحكماء قالوا انه محل العلم بما نظ
لا ينقسم وبما لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويستحيل ان يكون محل
ما لا ينقسم او لا يقبل الاشارة جسما لوجوب انقسامه وقبوله للاشارة
ووجوب انقسام ما فيه وقبوله بما فيه الاشارة بالتبعية فاذن هو جوهر
مفارق للاجسام ثم اختلفوا فقال القدماء منهم ان كل الجوهر قديم وانما
يكون تعلقه بالبدن محدثا وقال ارسطاطاليس واتباعه انه حادث مع البدن
وحدوث المزاج الانساني الحاصل من اختلاط العناصر والاختلاط شرط في
ان حدثه الحادث من فيض وجوده وليس شرطا في بقائه ولذلك قالوا باستحالة
التناسخ فانه عندهم يقتضي ان يكون للبدن الواحد نفسان احديهما حادثة مع
حدوث المزاج والثانية قديمة متعلقة به على سبيل التناسخ وذلك
محال اعلم ان استدلال الحكماء على الخصوص انه مفارق ليس بجسم ولا
جسماني لكونه محلا للعلوم الغير المنقسم والغير القابل للاشارة وكل ما كان
محلا لما كان غير منقسم وغير قابل للاشارة وكل جسم وجسماني منقسم وقابل
للاشارة فاذن الانسان جوهر مفارق غير جسم وغير جسماني ثم انهم قد
اختلفوا فقال افلاطون انه قديم لكن تعلقه بالبدن محدث وقال ارسطاطاليس
ومتابعوه انه حادث مع البدن وحدوث المزاج شرط لحدوثه واستدل على كونه
قديما بانه لما كان ابديا وجب ان يكون ازليا وبانه لو كان محدثا لكان امكان
وجوده سابقا على وجوده فلا بد له من محل ومحل لا يجوز ان يكون شيئا مفارقا

اذ لو كان

اذ لو كان مفارقا لزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة وللقول خلافه
وقد نظروا اما الدليل الاول فلانا نسلم الملازمة واما الثاني فلانا لا نسلم
ان الامكان يحتاج الى محل وانما يحتاج ان لو كان امرا ثبوتيا وهو ممنوع على
ما عرفت واستدل ارسطاطاليس ومتابعه كالشيخ ابي علي سينا وابي نصر الفارابي
على انها حادثة بانها لو كانت قديمة لا يخلو اما ان يكون واحدة او كثيرة فان
كان الاول فبعد التعلق لا يخلو من ان يبقى واحدة بعد التعلق بالابدان او لا يبقى
والاول محال وللاول لزم ان يعلم كل منا ما يعلم الاخر وهو ظاهر البطلان
والثاني محال لانها اذا كانت مركبة من المادة والصورة لكونها قابلة للقسمة
وان كان الثاني فهو ان يكون كثيرة وهو محال ايضا ولانها كانت متمايزة
اما بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض والاول والثاني محال لان
النفوس متحدة بالنوع لانها لو اختلفت بالنوع بعد استوائها في كونها
نفوسا شيئا لكانت مركبة وكل مركب جسم فالنفس جسم هذا خلف واذا
كانت متحدة بالنوع امتنع الاختلاف بالذاتيات وباللوازم والثالث
ايضا محال لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق بعد تعلقها بالمواد وقبل
البدن فلا مادة ثم لا يتحقق الاختلاف بالعوارض ونقول لا يجوز ان
يكون كثيرة قبل الابدان ثم لا لم يتعلق بالابدان لامتناع تعلق بعضها
ببعض الابدان مع البعض الاخر منها بالبعض الاخر من الابدان لاستحالة
الترجيح من غير مرجح قالوا اذا ثبت ان النفس الانساني حادثة لا بد
ان يكون شرط من شرائط وجوده حادثا والا تخلف المعلول عن علته التامة
وهو محال وليس ذلك الشرط الحادث الا المزاج الانساني المستعد لافاضة
واهب الصور وجودها عليه ولاجل ان حدوث المزاج الانساني شرط في
حدوث النفس الناطقة قالوا باستحالة التناسخ وذلك انه لولا استحالة
التناسخ لزم ان يكون لبدن واحد نفسان احديهما حادثة مع حدوث
المزاج والثانية قديمة تعلقت به على سبيل التناسخ وذلك محال لان
كل واحد يجد انه شيء واحد ولهذا الشيخ في نجاته نظر وقوله واتفقوا

على امتناع فنائه
قالوا لان امكان

الفناء يستدعي محلا يبقى مع الفناء ولا نعني بالنفس غير ذلك الباقي حال وجود
الفاني فوجود ذلك الفناء بدونها انما كان عرضا لان العرض محله والنفس ليس بعرض
اعلم ان الحكماء اتفقوا على انه لا يجوز الفناء عليها لانه لو امكن الفناء عليها
لكان فيه شي قابل للفناء به موجود معه فيكون مركبا وقد فرض انه بسيط
هذا خلف وبين ما علم استحالة تركيبه لكن يقول الجزء القابل للفناء
والموجود معه هو النفس لانا نعني بالنفس غير ذلك الباقي بعد الفاني
يكون عرضيا لها لا ذاتيا لها قوله المسئلة السابعة في الثواب والعقاب
وهما اما جسمانيان كاللذات الحسية او الالام الحسية واما نفسانيان
كالتعظيم والاجلال وكالخزي والهوان وتفصيلها لا يعلم الا بان نقول ان
اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافي
فاذا كان ادراكهما بالحواس فهما حسيان ويشترط في الاحساس بهما ان لا يكونا
مستمرين لان الانفعال المستمر مما يبطل الاحساس وان كان ادراكهما
بالعقل فهما عقليان والعقلي اثبت لكونه ابعد عن الانفعال المؤدي الى الزوال
واوفق لاستغنائه عن توسط الالة والحمل لكونه الموا نخه اقول اعلم ان الثواب
هو اللذة والعقاب هو الالم ثم ادراكهما اما بالاحساس او بالعقل فان كان
الاول فاما ان يكون بالحواس الظاهرة كالاكل والشرب والوقاع ونحو ذلك
واما ان يكون بالحواس الباطنة كالتعظيم والاجلال او كالخزي والهوان
ويسمى ما كان مدركا بالحس الظاهر ثوابا او عقابا بدنيا او جسمانيا وما كان
مدركا بالحس الباطن ثوابا او عقابا نفسانيا ويشترط فيما كان مدركا
بالاحساس ان لا يكون مستمرا والا لبطل الاحساس به لعدم شعور النفس
عنها وان كان الثاني وهو ان يكون الادراك بالعقل يسمى الثواب
والعقاب المدركان به عقليين والثواب والعقاب العقليان اثبت لكونهما
امرا كليا بعيدا عن التغير والزوال بخلاف الحسي وانه لحصوله بلا واسطة
ولكون الامور الكلية المدركة بالعقلي اكثر من الامور الجزئية المدركة
بالحس الموجبة للالم واللذة والحمل لكون الادراك العقلي ادراكا هو صلا
الى

الى كنه حقيقته التي غير مشوب بالماديات والجزوية بخلاف ذلك قوله
المسئلة الثامنة فيما به يحصل استحقاق الثواب والعقاب قالوا الاسلام
اعم من الحكم من الايمان وهما في الحقيقة واحد وانما كونه اعم لان من اقر
بالشهادتين كان في حكم المسلمين لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا واما كون الاسلام في الحقيقة هو الايمان فلقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام واختلفوا في معناه فقال السلف الايمان اقرار
باللسان وتصديق بالقلب وعمل صالح بالجوارح وقالت المعتزلة هو
الايمان هو التوحيد والعدل والاقرار بالنبوة وبالوعد والوعيد
والقيام بامر المعروف ونهي المنكر وقالت الشيعة هو الايمان هو
التصديق بوحدانية الله تعالى وعدله والتصديق بنبوة
الانبياء والتصديق بامامة الائمة المعصومين بعد الانبياء وقال اهل
السنة هو التصديق بانه يكون النبي صادقا في الاحكام التي يعلم يقينا
انه علم حكمها دون غيره بخلاف الاشتباه والكفر يقابل الايمان
والذنب يقابل العمل الصالح وبعضهم الى كبائر وصغائر ويستحق المؤمن
بالاجماع الخلود في الجنة ويستحق الكافر الخلود في النار وصاحب الكبيرة
عند الخوارج كافر لانهم جعلوا العمل الصالح جزء من الايمان وعند غيرهم
فاسق وللمؤمن عند المعتزلة والوعيدية لا يكون فاسقا وجعلوا له العاصي
الذي لا يكون كافرا منزلة بين المنزلتين الايمان والكفر وهو يكون
في النار خالدا وعند غيرهم المؤمن قد يكون فاسقا وقد لا يكون ويكون عاقبته
امره على التقدير من الخلود في الجنة اعلم ان العبد هل يستحق بطاعته
الثواب وبمعصيته العقاب او لا يستحق فيه خلاف اتفق المعتزلة
على استحقاق ذلك الا ابا القاسم البلخي والشيخ المفيد فانهما زعما ان
الثواب تفضل لانه يكفي في حسن تكليف الله تعالى ايانا سوابق نعمه علينا
وانفقنا هلا الى ما علوا انه لا يستحق لاجل الثواب بفضل من الله تعالى
استدل القائلون بالاستحقاق بانه لو لم يستحق الثواب لحسن التكليف
لم

بعض

واللازم محال والملزوم
كذلك اما الملازمة فلان

التكليف الزام المشاق العظيمة فلولا في اداء التكليف استحقاق منفعة
عظيمة للعبد لاحسن التكليف لكونه مستغنيا عن التكليف وعالما بانه
ليس سببا لوصول النفع الى الغير واما انتفاء اللازم فلانه واقع
من حكيم لا يفعل القبيح بل لابد فيه من حصول وجه الحسن وانتفاء وجه
القبيح ووجه حسنه انه لو علم وعلى تقدير ذلك لا يحسن ايضا الا لاستحقاق
وهو اداء التكليف وكلما كان كذلك فهو حسن فالتكليف حسن وانما قلنا
ان ايصال تلك المنزلة الرفيعة بغير التكليف قبيح لان الاجلال و
التعظيم للصبيان والمجانين قبيح واجلال العلماء الزاهدين ليس
بقبيح اعلم ان هذه المنازعة مبنية على الحسن والقبح العقليين
فمن قال بهما قال بان العبد يستحق الثواب والعقاب بطاعته او
معصيته ومن لم يقل بهما لم يقل بانه يستحقهما وظهر من الدليل الذي
ذكره المعتزلة انه كان مبنيا على الحسن والقبح العقليين واذا عرفت
ذلك فنقول ان سبب استحقاق العبد الثواب والعقاب هو الايمان بلا خلاف
لكن الخلاف في حقيقة الايمان وان الاسلام هل هو عين الايمان او اعم منه
او مباين له قال المصنف انه اعم منه من وجه ومباين له من وجه اخر اما
بيانه فلان كل احد اقر بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين ولم يكن حكمه حكم المؤمنين
وكل من كان مؤمنا كان مسلما اما الاول فلقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وظاهر من هذه الاية ان احدهما اعني الاسلام اعم
من الاخر اعني الايمان لتحقق الاول دون الثاني واما الثاني فظاهر لكون الايمان
مستلزما للاسلام واما كون الايمان والاسلام متباينين من وجه اخر
فلان هذين كل واحد منهما مستلزم لصدق الاخر لقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام ولقائل ان يقول لا نسلم ان هذه الاية دالة على انحصار الاسلام في
الدين ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الدين منحصر في الايمان لا بد له من دليل
واما الخلاف في حقيقة الايمان فهو ان الفاضل علي انه اما ان يكون اسما للتصديق
القلبي او لعمل الجوارح او لمجموعهما والاول مذهب اهل السنة والشيعة وجمهور
صفوان

النقصان منبع لنقصان الوجود والحد ودوا الجود ثم مراد المعلول الاول
علوما هو علته ثم معلوله الثاني في المعلولات علوما يتبين علته بالعقل النظري واما
بالعقل العملي فهو ان يحصل لها البراءة عن الهيئات الرديئة الردية التي
توجب استغراقها في مقتضيات القوى الجسمانية والغفلة عن العالم العقلي
وسبب سعادتها ان يحصل لها شعور بما به امكن لها تحصيل الكمال باكتساب
المجهولات من المعلومات وتعلق الهمة وتحصيل لها تشوق بسبب ذلك وان
يحصل لها بسبب التعلق بالبدن اخلاق هي جزء منه وهيئات بدنية لازمة
لا تقال لو كان الجهل والهيئات البدنية وكذلك لو كان تسلط ذاك الموجودات
كما هي والنفرة عن الهيئات البدنية موجبا للذة وكل واحد منهما لانه ليس
كذلك لانا نقول انما لم يحصل اللذة والالم لوجود مانع وهو استغراق
النفس في تدبير البدن فاذا فارقت البدن في الاطلاق يحصل لها السعادة
والشقاوة وهي المرتبة التي يحصل لها لصاحبها سعادة ابدية وهي المرتبة
التي لصاحبها شقاوة ابدية توجب حدا اقتبس الاولى بانه لها فيكون بعضها
اميل الى سعادة وبعضها اميل الى شقاوة وان لم يكن الخيرات والشرور
متمكنة فيها تمكن الملكات وكانت متعرضة للزوال والعروان فان السعادة
تزول بزوال الخيرات والشقاوة بزوال الشرور واما النفوس الخالية عن الهيئات
الموجبة للسعادة والشقاوة كنفوس الصبيان والبله فتبقى غير متألمة
للعلم بسبب تمامها ولكن لها لذة ضعيفة لكونها مدركة لذواتها ولبعض
عن الذوات وتعيين هذه الاحوال الكثيرة ولا قطع في
واحد منها والله اعلم بحقائق الامور
ولنختم الكتاب ههنا بعون الله وحسن